عدة كتب فى نقد اليهودية والمسيحية والاسلام

تأليف: روجيه جارودى – محمد سعيد العشماوى – سيد القمنى

لا للحجاب والنقاب

لا لتكفير المسلمين وغير المسلمين

لا للإخوانية لا للسلفية

لا لداعش

لا لمحمد بن عبد الوهاب

لا لآل سعود

ولا لآل الشيخ

لا لسيطرة ممالك الخليج العربية على الجمهوريات العربية

لا للربيع العربى الاسلامى ٢٠١١

لا لاستيلاء طالبان والقاعدة والاخوان والسلفيين والخمينيين والاسلاميين على الصومال وليبيا والعراق والسودان

واليمن وايران وسوريا منذ
١٩٧٩ وحتى اليوم ٢٠٢٤
ولأجل غير معلوم

لا للمودودى

لا لحسن البنا

لا للاحزاب الدينية السنية
والشيعية والاسلامية
والمسيحية واليهودية

لا لسيد قطب

لا للأزهر ولا للكنيسة

لا لعودة الخلافة

لا لشعار مصر للمسيح

ولا لشعار مصر إسلامية

لا للأحزاب الدينية

لا لقطع اليد ولا الاطراف

لا للجلد ولا للصلب

ولا للرجم

لا لحد الردة

لا لتحريم الغناء
والموسيقى والرقص
لا لتحريم الرسم والنحت
والتمثيل
لا لقمع الحريات الجنسية
والدينية والابداعية
والفكرية
نعم للاشتراكية
نعم للتنوير نعم للسلام

نعم للمحبة الشاملة

نعم للقرآنية

لا لتكفير الشيعة

والملحدين واللادينيين

لا لتكفير العلمانيين

لا لتكفير الاشاعرة

لا لكتاب أعلام وأقزام فى

ميزان الاسلام

لا لتكفير الايزيدية
والزرادشتية والمسيحية
واليهودية
لا لتكفير البهائية
والهندوسية والبوذية
والطاوية والكونفوشية
والرائيلية
لا للتحريض على القتل او
الافتاء بقتل او تكفير اى
احد مسلم او غير مسلم

لا لمنع المتحول من
الاسلام لديانة اخرى او
اللادينية من نصيبه من
ميراث امه او ابيه ولا لمنع
دفنه فى مقابر الاسرة ولا
لحرمانه من اى حقوق
كانت له



الناشر
دار الغد العربى
٣ ش - دانش - العباسية
ت: ٢٨٥٦١٢٢ - ٢٩٧٣٨٧٠ - القاهرة

دار الغد العربى

كتاب الغـد ـ ١

رجاء جارودى

الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية

ترجمه عن الفرنسية
قسم الترجمة ـ بدار الغد العربى

الطبعة الأولى

١٩٩٦

الناشر

دار الغـد العربى
٣ ش ـ دانش ـ العباسية
ت: ٢٨٥٦١٢٢ ـ ٢٩٧٣٨٧٠ ـ القاهرة



سلسلة غير دورية تهتم بالقضايا
الاجتماعية والثقافية والسياسية
التى تهم القارئ العـــربى ..

المشرف العام على السلسلة

حمـــدان جعفــــر

الغلاف بريشة : مدحت عبد السميع

العنوان الأصلى للكتاب

Roger Garaudy

Les Mythes fondateurs de la politique israélienne

SAMISZDAT
Roger Garaudy
1996



كلمة الناشــــر

لقد كان روجيه جارودى، المفكـر الفرنسى المعروف، والذى اعتنق الإسـلام منـذ عشـر سنوات وتسمى بـاسم رجـاء جـارودى، من كبـار رجـالات الحزب الشيـوعى الفرنسى حيـث كان عضـوا بارزا فى لجنتـه المركـزية. ونـاضل منذ شبـابه فـى صفوف هذا الحـزب، وله فـى هذا المضمار كتاباتـه ومؤلفاته العديدة. ولكنـه ما إن اهتدى إلى الإسلام، وذاق حـلاوتـه عن علم ومعـرفـة، حتى انبـرى يكتب عن هـذا الـدين الحنيف ويدافع عنـه وعن تعاليمه فى ديار الغرّب، ولـه فى ذلك أيضا صولاته وجولاته التى مازالت تثير الجدل والنقاش.

ومن عجائب المفـارقات، بل ومن محـاسن الصُّدف أن يقيض الله للعـرب وللفلسطينيين خاصـة من يـدافع عن حقـوقهم التاريخيـة ومن ينادى بـالعدالـة ورفع الظلم عنهم. فقـد كرّس رجـاء جارودى حيـاته ووقفها على جليل الأعمـال التى تدعو إلى رفعـة أمة الإسلام وإيقـاظها من سباتهـا وتذكيرها بعظمـة حضارتها وبما لهـا من أفضال على العلم والعلماء. ولقد جلب هذا عليه الكثيـر من المشاكل وأثار عليه حفيظة مثقفى الغرب وكسـالى الشرق، غيـر أنه لم يحد عن طـريق الحق رغم مزاعم المتهـافتين والحاقدين الذين ادعـوا زورا وبهتانا أنه قـد ارتد عن

الإسلام، وتلك لعمرى دسيسة صهيونية لإظهاره بمظهر العدو للعرب والمسلمين وليس لليهود فقط . ومما يؤسف له أن العرب قد ابتلعوا هذا الطعم بسذاجة وكالوا له السباب والاتهامات، فى الوقت الذى شنت عليه الصهيونية وأتباعها فى الغرب حربا شعواء .

إن موقف جارودى من اليهود والصهيونية وقيام دولة إسرائيل هو موقف معروف ولا يحتاج إلى دليل وهو الأمر الذى أقام قيامة اليهود عليه عام ١٩٨٢ عقب صدور بيانه الشهير «مجازر لبنان : معنى العدوان الإسرائيلى»، والذى وقّعه معه الأب ميشيل لولون والقس إيتان ماتيو. وقادت الحرب عليه جمعية «ليكرا» وهى جمعية صهيونية دولية مقرها باريس وتدعى مناهضة العنصرية واللاسامية . ودأبت هذه الجمعية على محاربته بشتى الطرق المشروعة وغير المشروعة . ونجحت فى تقديمه إلى المحاكمة بتهمة النيل من الجنس اليهودى . وهى نفس التهمة التى يقف جارودى فى الوقت الحالى بسببها أمام المحاكم الفرنسية بمقتضى قانون جيسو الذى صدر عام ١٩٩٠، والذى يعتبر إعادة النظر فى تاريخ اليهود جريمة ضد الإنسانية .

ففى أعقاب صدور هذا الكتاب الذى بين أيدينا، تلقى جارودى دعوى قضائية لأنه قال فى كتابه : إن النصوص التوراتية أو اضطهاد هتلر لليهود لا يمكن أن يبررا سرقة أراضى فلسطينية واقتلاع سكانها وقمعهم بتلك الصورة الوحشية والدموية، كما أنها لا يمكن أن يبررا الخطة الإسرائيلية الرامية إلى تفكيك أواصر الدول العربية وتفريقها .

ولقد حاول جارودى فى كتابه هذا أن يستكشف حقائق التاريخ الحديث فى ضوء شهادات عتاة الصهيونيين وأن يكشف النقاب عن زيف الأساطير التى تأسست عليها السياسة الإسرائيلية فقام بتفنيد ما استندت إليه الصهيونية العالمية لإنشاء دولة إسرائيل، بالحجج والوثائق التاريخية، وهو ما أثار عليه شواظ غضب اليهود الذين شنوا عليه حربا ضروسا باتهامه بمعاداة السامية وبنفيه للتاريخ الرسمى الذى يؤكد على أن ضحايا الحرب العالمية الثانية من اليهود قد بلغوا ستة ملايين يهودى. وقد نجحت هذه الحملة فى تعبئة الرأى العام الفرنسى ضده، فى حين إنه لا يملك حتى حق الدفاع عن نفسه بعد أن رفضت جميع الصحف وأجهزة الإعلام نشر أو إذاعة حرف واحد من دفاعه عن نفسه. واكتفت بالهجوم على شخصه وعلى كل من ساندوه من أمثال الأب بيير، وهو من أكثر الشخصيات الدينية شعبية فى فرنسا، وعرف بمواقفه الشجاعة فى الدفاع عن الفقراء والمساكين والأجانب. فهو مؤسس جمعية «عمواس» الخيرية التى تسهر على تقديم العون للفقراء وعديمى المسكن وتخفيف وطأة الفقر عنهم وعن ذويهم. وقد تعرض هذا الأب الجليل فى الأيام الأخيرة لحملة ضارية من الصحافة لوقوفه فى صف واحد مع صديقه جارودى، وأسقطت عنه جمعية «ليكرا» المذكورة عضويتها الفخرية، فاضطر وهو فى سن الرابعة والثمانين إلى الابتعاد عن باريس، والهجرة إلى الجبل لتفادى الملاحقات والامتهانات بعد أن نعتوه بالسفه والخرف.

●●●

ويحتوى الكتاب على ثلاثة أجزاء، فضلاً عن مقدمة وخاتمة. فالجزء الأول يتناول «الأساطير اللاهوتية» ويعالج الجزء الثانى موضوع «أساطير القرن العشرين» أما الجزء الثالث فقد كرسه للحديث عن «الاستخدام السياسى للأسطورة». وفى تمهيده لهذا الكتاب يتساءل جارودى: لماذا هذا الكتاب؟ ويرد على ذلك بأنه جزء من ثلاثية خصصها لمحاربة التطرف لدى جميع الأديان السماوية. واستطرد يقول: إن هذا الجزء ينصب على الأساطير التى قامت عليها السياسية الإسرائيلية، . وقد حاولت شجب ما فيها من هرطقة سياسية صهيونية ترمى إلى استبدال رب إسرائيل بدولة إسرائيل، وإن دولة إسرائيل ما هى إلا «رد الرب على الهولوكوست». ثم قال: «إن هذا الكتاب يحافظ بأمانة على النقد السياسى والأيديولوجى دون إسراف أو تعسف. ونعتقد أنه مساهمة منا فى معركة التوصل إلى سلام حقيقى يقوم على احترام الحقيقة التاريخية والقانون الدولى، وتفعيل التاريخ النقدى للعالم المعاصر».

والواقع أن الذى أثار حفيظة اليهود والصهاينة فى الغرب هو كلامه عن معسكر أوشفيتز. وعن التشكيك فى رقم ٦ ملايين يهودى من ضحايا الحرب، وهو أمر يعتبر منطقة محظورة وقدس الأقداس. وقد نفى جارودى عن نفسه تهمة معاداة السامية أو اليهود، وأكد إنه يقف فقط مع الحق والحقيقة.

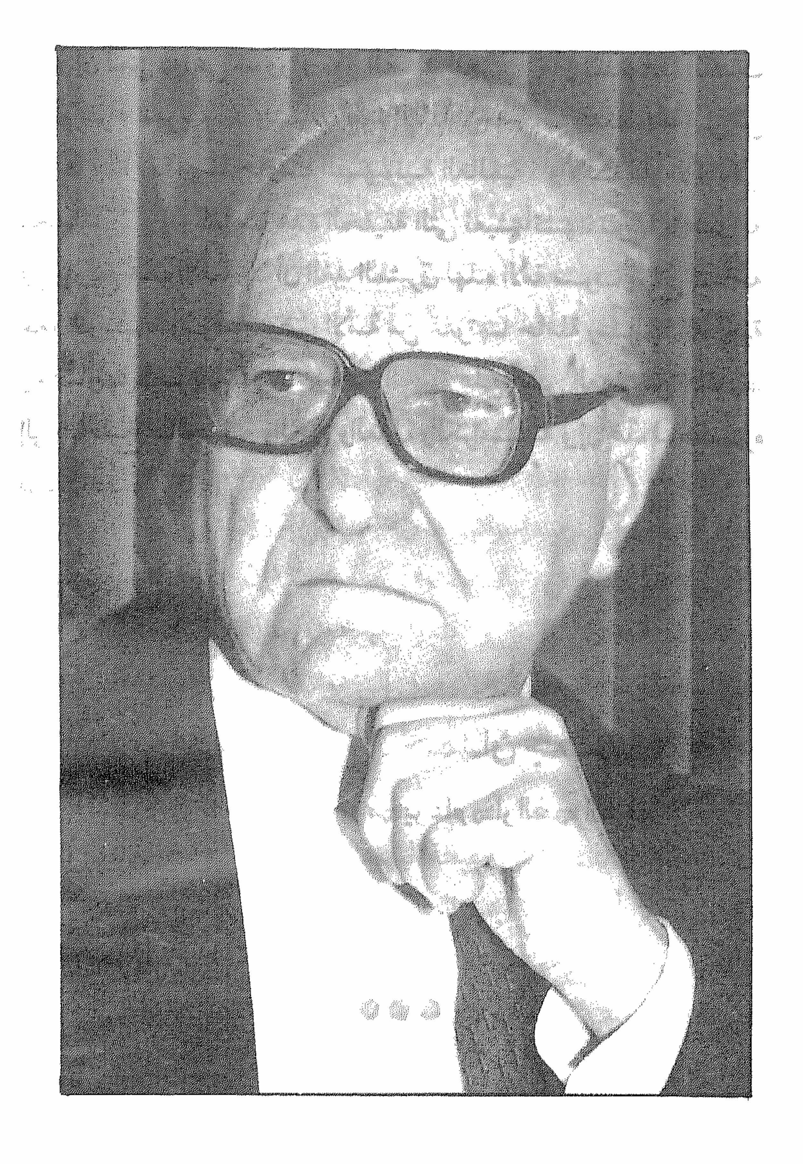
●●●

وإن لمن دواعى سرور [دار الغـد العربى] أن تقدم هذا الكتاب القيم لقراء العربية . . ولشباب هذه الأمـة بوجه خاص هذه الأمة التى لن تموت أبدًا . . مهما حاولت الصهيونيـة العالمية ، والاستعمار الأمريكى الجديد . . وإذا كـانت هذه الحقيقة التى نعيشها تشهد تـرديًا لا مثيل له فى تاريخ هذه الأمـة إلا أن الغد المشرق لهذه الأمة سـوف ينبلج صباحه عما قـريب ، وسوف تنهض الأمـة من غفوتهـا حاملة رسـالتها السـامية وحضارتها العـريقة لتعيد صياغـة الحياة على أرض العرب من المحيط إلى الخليج بـالحريـة والحق والعدل والكرامـــة وإن غدًا لناظـــره قريب . . .

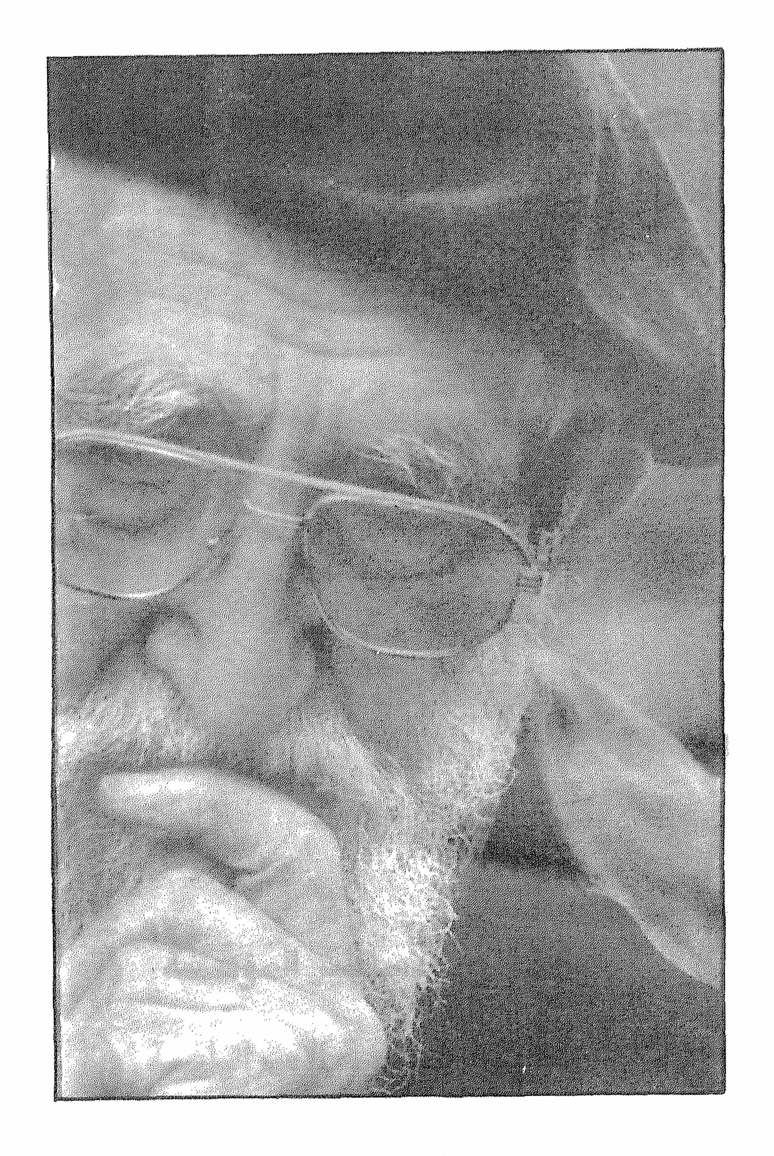
حمدان جعفر

مدير عام دار الغد العربى

•••



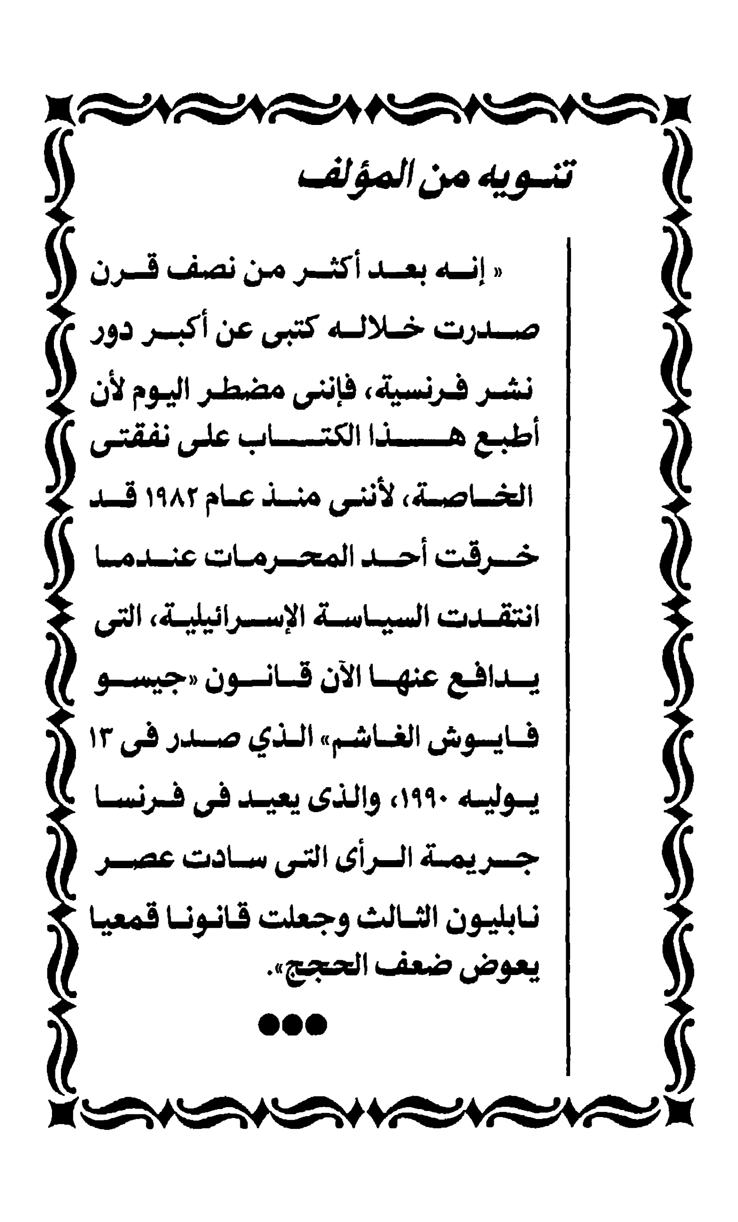
روجيه جارودى



الأب بيير



الأساطير المؤسِّسة للسياسة الإسرائيليـــة



تنـويه من المؤلف

« إنــه بعــد أكثــر من نصف قــرن صــدرت خــلالــه كتبى عن أكبــر دور نشــر فــرنسية، فإننى مضطــر اليــوم لأن أطبــع هـــــذا الكتـــــاب على نفقتــى الخــاصــة، لأننــى منــذ عــام ١٩٨٢ قــد خــرقت أحــد المحــرمـات عنــدمــا انتقــدت السيــاســة الإســرائيليــة، التى يــدافــع عنهــا الآن قــانــون «جيســو فــايــوش الغــاشــم» الــذي صــدر فى ١٣ يــوليــه ١٩٩٠، والــذى يعيــد فى فــرنســا جــريمــة الــرأى التــى ســادت عصــر نــابليــون الثــالث وجعلت قــانــونــا قمعيــا يعوض ضعف الحجج».

●●●

مقدمة المؤلف

هذا الكتاب هو تاريخ الهرطقة . وهو تاريخ يكمن فى جعل الدين أداة للسياسة بإضفاء القداسة عليها عن طريق قراءة حرفية وانتقائية للكلام المنزَّل .

وهذا هو المرض القاتل فى نهاية هذا القرن الذي سبق لى أن عرَّفته فى كتابى عن التطرف الدينى .

ولقد حاربت هذه النزعة لدى المسلمين فى كتابي «**عظمة الإسلام وانحطاطه**» مجازفا بأن أغضب كل من لا يحبون أن أقول «إن التطرف الدينى هو مرض الإسلام» .

وحاربت هذه النزعة كذلك لدى المسيحيين فى كتابى «**نحو حرب بين الأديان**» ، مجازفا بأن أغضب كل من لا يحبون أن أقول «**إن مسيح بولس ليس هو المسيح عيسى**» .

وأنا أحارب هذه النزعة الآن لدي اليهود فى كتابى «**الأساطير المؤسِّسة للسياسة الإسرائيلية**» مجازفا بأن أثير ضدى عواصف الصهاينة ــ الإسرائيليين الذين لم يعجبهم أن يذكِّرهم الحاخام هيرش بأن «الصهيونية قضت بأن يصبح الشعب اليهودي كيانا قوميا . . وتلك هى الهرطقة» .

[المصدر: جريدة الواشنجتن بوست الصادرة فى ٣ أكتوبر ١٩٧٨] .

فما هى الصهيونية التى أدينها وأفضحها علنا فى كتابى «وليست

الديانة اليهودية»؟ .

وهى غالبا ما عرَّفت نفسها بنفسها :

١ ـ إنها عقيدة سياسية «منذ ١٨٩٦ ، ارتبطت الصهيونية بالحركة السياسية التى أسسها تيودور هرتزل » .

[المصدر : موسوعة الصهيونية وإسرائيل. دار هرتزل، نيويورك ١٩٧١ ، المجلد الثانى ، الصفحة ١٢٦٢] .

٢ـ إنها عقيدة قومية لم تولد من اليهودية بل من القومية الأوروبية فى القرن التاسع عشر . ولم ينتسب مؤسس الصهيونية ، هرتزل ، إلى الدين «إننى لا أنقاد لأى دافع دينى» .

[المصدر : تيودور هرتزل : اليوميات ، طبعة فيكتور جولانسز ، ١٩٥٨] .

«فأنا لا غنوصى (أى أنه من اللاادرية)» [ص ٥٤٠] .

فهو لا تهمه الأرض المقدسة بوجه خاص : فهو يقبل أيضا ومن أجل أهدافه القومية ، بأوغندا أو طرابلس أو قبرص أو الأرجنتين ، أو موزمبيق ، أو الكونغو. [المصدر: هرتزل، اليوميات، المرجع السابق] .

ولكن أمام معارضة أصدقائه من أصحاب الديانة اليهودية ، فإنه يعى أهمية الأسطورة القوية ، كما يقول [اليوميات ، المجلد الأول، ص ٥٦٠]التى «تؤلف صيحة للمّ الشعث ذات قوة لا تقهر» .

[المصدر : هرتزل، الدولة اليهودية، ص ٤٥٠].

إن هذا شعار تعبوى لا تستطيع أى سياسة واقعية أن تتجاهله. وهو ماصرح به عندما حوّل أسطورة العودة القوية إلى حقيقة تاريخية: «إن فلسطين هى وطننا التاريخى الذى لا ينسى.. وإن هذا الاسم وحده سيظل صيحة لمّ الشمل القوية لشعبنا».

[المصدر: هرتزل: الدولة اليهودية، ص ٢٠٩].

« إن المسألة اليهودية ليست بالنسبة لى مسألة اجتماعية ولا مسألة دينية.. إنها مسألة قومية ».

٣ ـ إنها عقيدة استعمارية. وهنا أيضا لا يخفى تيودور هرتزل الواعى أهدافه: فكخطوة أولى، تحقيق « شركة ذات امتيازات »، تحت حماية إنجلترا أو أى قوة أخرى، في انتظار تحويلها إلى دولة يهودية.

ولذا فإنه توجه نحو من اتضحت مهارته في هذا النوع من العمليات: المتاجر الاستعمارى سيسيل رودس، الذى استطاع انطلاقا من شركة ذات الامتيازات تحويلها إلى دولة جنوب إفريقيا، التى كانت إحدى عناصرها تسمى باسمه: روديسيا.

فقد كتب إليه تيودور هرتزل في ١١ يناير ١٩٠٢ ما يلى:

« أرجوك أن ترسل إلىّ نصا يقول إنك قد فحصت برنامجى وأنك توافق عليه. وقد تتساءل لماذا أكتب إليك يا سيد رودس. ذلك أن برنامجى هو برنامج استعمارى ».

[المصدر: هرتزل، اليوميات، الجزء الثالث، ص ١٠٥].

عقيدة سياسية وقومية واستعمارية، تلك هى الخصائص الثلاث التى تشرح السياسة الصهيونية التى انتصرت في مؤتمر بازل فى أغسطس ١٨٩٧ ، والتى انتصر بها تيودور هرتزل مؤسسها العبقرى والميكيافيلى، واستطاع أن يقول وعن حق، في نهاية هذا المؤتمر: «لقد أسست الدولة اليهودية» [المصدر : اليوميات، ص ٢٢٤].

وبالفعل وبعد مضى نصف قرن، كانت هذه هي السياسة التى سيطبقها بالضبط تلامذته بإنشاء دولة إسرائيل طبقا لأساليبه وتبعا لخطه السياسى (وذلك في أعقاب الحرب العالمية الثانية) .

ولكن هذه العملية السياسية والقومية والاستعمارية، لم تكن بأى حال من الأحوال امتداد للديانة والروحانية اليهودية .

ففى نفس وقت انعقاد مؤتمر بازل الذى لم ينعقد في ميونخ (كما كان يتوقعه هرتزل) بسبب معارضة الجالية اليهودية الألمانية، انعقد مؤتمر مونتريال في أمريكا (١٨٩٧) حيث تم التصويت وباقتراح من الحاخام إسحاق مايرويز، الشخصية اليهودية التى كانت تمثل اليهود هناك في ذلك الوقت، على قرار تعارضت فيه تعارضا جذريا قراءتان للتوراة، وهما القراءة السياسية والقبلية للصهيونية والقراءة الروحانية والكونية للأنبياء .

«إننا نشجب تماما أى مبادرة تهدف إلى إنشاء دولة يهودية . وإن أى محاولات من هذا القبيل تكشف عن مفهوم خاطىء لرسالة إسرائيل . .

التى كان الأنبياء اليهود هم أول من نادى بها . . ونؤكد أن هدف اليهودية ليس بهدف سياسى ولا قومى، ولكن روحى . . فهو يشير إلى عصر مسيحى حيث يعترف كل الناس بأنهم ينتمون إلى طائفة واحدة كبرى لإنشاء مملكة الرب على الأرض» .

[المصدر : المؤتمر المركزى للحاخامات الأمريكيين، الكتاب السنوى السابع، ١٨٩٧ ، صفحة ١٢].

وهكذا كان رد الفعل الأول للمنظمات اليهودية ابتداء من « رابطة حاخامات ألمانيا »، وحتى « الاتحاد الإسرائيلى العالمى لفرنسا »، «والاتحاد الإسرائيلى » في النمسا، وكذلك الرابطات اليهودية في لندن .

وهذه المعارضة حيال الصهيونية السياسية، المستوحاة من التمسك بروحانية الديانة اليهودية، ما فتئت تعبر عن نفسها حتى في أعقاب الحرب العالمية الثانية، عندما استغلت الصهيونية الإسرائيلية مرة أخرى، المخاصمات والمشاحنات التى دارت بين الدول في الأمم المتحدة، ولا سيما التأييد غير المشروط من الولايات المتحدة، لكى تفوض نفسها كقوة مهيمنة، وتمكنت بفضل مختلف أنواع اللوبى، من عكس الاتجاه و إنجاح سياسة القوة الإسرائيلية الصهيونية، على عكس ما كان متوقعا . ولكنها مع ذلك لم تفلح في تكميم نقد كبار الروحانيين .

ولم يتوقف مارتن بوبر، أحد الأصوات اليهودية الكبرى في هذا

القرن، طوال حياته، وحتى وفاته في إسرائيل، عن شجب انحلال الصهيونية الدينية وارتكاسها إلى صهيونية سياسية.

فقد أعلن مارتن بوبر في نيويورك: «إن الشعور الذى اعترانى منذ ستين عاما، عندما انضممت إلى الحركة الصهيونية، هو في جوهره نفس الشعور الذي يعتريني اليوم. . لقد كان أملى ألا تتبع هذه القومية طريق الآخرين - وأن تبدأ بآمال عريضة لكى لا تتردى بعد ذلك حتى تصبح نزعة أنانية مقدسة، تجاسرت ـ كموسولينى ـ أن تعلن نفسها أنانية مقدسة، كما لو كانت الأنانية الجماعية تستطيع أن تكون أكثر قداسة من الأنانية الفردية.

وعندما عدنا إلى فلسطين، كان السؤال الحاسم هو: أتود أن تحضر إلى هنا كصديق وكأخ، وكعضو في مجتمع شعوب الشرق الأوسط، أو كممثل للاستعمار والإمبريالية؟.

لقد كان التناقض بين الهدف ووسائل بلوغه سببا في انقسام الصهاينة: فالبعض أراد أن يحظى بامتيازات سياسية خاصة من القوى العظمى، والآخرون، ولا سيما الشباب، أرادوا فقط السماح لهم بالعمل في فلسطين مع جيرانهم، من أجل فلسطين ومن أجل المستقبل. .

ولكن كل شيء لم يكن يسير على ما يرام في علاقاتنا مع العرب، ومع ذلك فقد كانت هناك عموما الجيرة الحسنة بين قرية يهودية وأخرى عربية.

وهـذه المـرحلة العضـويـة من الاستيطـان في فلسطين دامت حتى عصر هتلر.

وهتلـر الـذى دفع بجمـوع اليهـود إلى الـذهـاب إلى فلسطين، لا بالنُّخَب التى جاءت لمواصلة حيـاتها والإعداد للمستقبل. وهكذا فقد أعقب هذا التطور العضـوى الانتقائى هجرة جماعية ومـا استلزمه ذلك من إيجاد قوة سيـاسية لسلامها وأمنها. . وقد فضلت غـالبية اليهود أن يتعلموا من هتلـر بدلا من أن يتعلموا منـا. . ولقد برهن هتلـر أن مسار التاريخ لا يساير مسار العقل، ولكن مسار القوة، وإنه عندما يكون أى شعب على قدر من القـوة، فإنه يستطيع أن يقتل دون عقـاب. . وهذه هى الحالة التى كـان علينا أن نحاربها. . . . وفي « إيهـود » اقترحنا ألا يكتفى اليهـود والعرب بـالتعايش ولكن أن يتعـاونوا. . وذلك بمقـدوره إحداث تنميـة اقتصاديـة في الشرق الأوسط، وبفضلـه يستطيع الشرق الأوسط أن يساهم بشكل كبير وجوهرى في مستقبل الإنسانية ».

[المصدر : النشرة اليهودية الصادرة في ٢ يونيه ١٩٥٨].

وفي بيانه الذى ألقاه أمام المؤتمر الصهيونى الثاني عشر المعقود في كارلسباد في ٥ سبتمبر ١٩٢١، قال: إننا نتكلم عن روح إسرائيل، كما إننا نؤمن بأننا لا نشبه الشعوب الأخرى. . .

ولكن إذا مـا كـانت روح إسـرائيـل ليست شيئًـا آخـر سـوى تخليق هويتنـا القومية، وتبريـر جميل لأنانيتنا الجماعيـة. . التى تحولت إلى صنم معبـود، بـرفضنـا قبـول إلـه آخـر سـوى رب السمـوات، نكـون

كالشعوب الأخرى، ونشرب معهم من الكأس التى تسكرهم فالأمة ليست هى القيمة العليا . . فاليهود أكثر من أن يكونوا أمة : إنهم أعضاء في جماعة مؤمنة .

« لقد اقتلعت الديانة اليهودية من جذورها، وهذا هو جوهر المرض الذى كانت أعراضه هى ولادة القومية اليهودية في منتصف القرن التاسع عشر. وهذا الشكل الجديد للرغبة في الأرض هى الخلفية التى آذنت بما استعارته اليهودية القومية الحديثة من القومية الحديثة في الغرب . .

وما هو دور فكرة « اختيار إسرائيل في كل ذلك؟ » فالاختيار لا يعنى شعورا بالسمو، ولكنه يشير إلى معنى المصير. وهذا الشعور لا يولد من مقارنة مع الآخرين، ولكن من رسالة ومن منطلق مسئولية إنجاز مهمة لم يفتأ الأنبياء يذكّرون بها : إنكم إذا ما تفاخرتم بأنكم مختارون بدلا من أن تعيشوا في طاعة الله، فإن هذا ضرب من الغدر والخيانة » .

وختم حديثه بذكر تلك « الأزمة القومية » للصهيونية السياسية التى تعتبر تحريفا لروحانية الديانة اليهودية، قائلا :

« كنا نأمل في أن ننقذ القومية اليهودية من خطأ تحويل شعب إلى صنم معبود. ولكننا قد أخفقنا » .

[المصدر: مارتن بوبر، إسرائيل والعالم. نيويورك، ١٩٤٨، الصفحة ٢٦٣].

وقد اعتبر الأستاذ جوداس ماجنيس، رئيس الجامعة العبرية فى

القدس منذ ١٩٢٦ ، أن « برنامج بلتيمور » لعام ١٩٤٢ ، الذى قضى بإنشاء دولة يهودية في فلسطين « سيؤدى إلى حرب ضد العرب » .

[المصدر: نورمان بتويش، من أجل صهيون. سيرة جوداس ماجنيس ، فيلادلفيا، منشورات الجمعية اليهودية في أمريكا، ١٩٥٤ ، الصفحة ٣٥٢].

« وعند إلقائه لبيانه عند افتتاح هذه الجامعة العبرية في عام ١٩٤٦ والتى رأسها منذ ٢٠ سنة ، قال : إن الصوت اليهودي الجديد يتكلم عبر فوهات البنادق . . . وهذه هى التوراة الجديدة لأرض إسرائيل. لقد تكبل العالم بقيود جنون القوة المادية . وليحفظنا الرب الآن من اقتياد اليهودية وشعب إسرائيل إلى هذا الجنون . إنها يهودية ملحدة تلك التى طعنت على جزء كبير من الشتات القوى . وكنا نعتقد زمن الصهيونية الرومانتيكية ، أن صهيون ينبغي افتداؤه بالاستقامة والنزاهة . ويتحمل جميع يهود أمريكا مسئولية هذه الغلطة ، وهذا التحول . . حتى من لم يوافقوا على تصرفات الإدارة الملحدة ، ولكنهم ظلوا قاعدين مكتوفى الأيدى . إن تخدير المعنى الأخلاقى يؤدى إلى الضمور والهزال » .

[المصدر : المرجع السابق ، ص ١٣١].

والواقع أنه منذ إعلان بلتيمور، كان القادة الصهاينة في أمريكا قد حصلوا على أكبر حامٍ لهم : الولايات المتحدة . وقضت المنظمة الصهيونية العالمية على معارضة اليهود الأمناء على التقاليد الروحية لأنبياء إسرائيل ، وطالبت بإنشاء ليس فحسب « وطن قومى يهودى فى

فلسطين »، طبقـا لنصوص (بل ولـروح) إعـلان بلفور، ولكن بإنشـاء دولة يهودية في فلسطين .

وقد سبق لألبرت أينشتاين أن أدان في عام ١٩٣٨ هذا التوجـه :

« في رأيى فإنه من المعقول أكثر التـوصل إلى اتفاق مع العرب على أسـاس حياة مشتـركـة ومسـالمة ، بـدلا من إنشـاء دولـة يهوديـة . وإن إحساسى الذاتى بالطبيعة الجوهرية لليهودية يصطدم بفكرة دولة يهودية لهـا حدودهـا ، وجيشهـا ومشـروعها للسلطـة الـدنيـوية مهمـا كـانت متواضعـة . وأخشى من الخسـائر الداخليـة التى قد تتكبـدها اليهـودية بسبب قيـام قـوميـة ضيقـة في صفـوفنا . . وإننـا لم نعـد يهـود عصـر المكابى . ومجرد أن نصبـح أمة بالمعنى السياسى للكلمـة يساوى أننا سنحود عن روحانية طائفتنا التى ندين بها لأنبيائنا » .

[المصـدر: الحاخـام موشى مينـوهن : انحلال اليهـودية في زمننـا ، ١٩٦٩ ، صفحة ٣٢٤] .

ولـم تنقصنا رسائل التذكير كلما انتهكت إسرائيل القانون الدولى .

وسنكتفى هنا بذكر مثـالين اثنين على ذلك ، حيث قيل بصوت عال ما يراه ملايين اليهود ولكن دون أن يتمكنوا من الإفصاح عنه علانية خوفا من محاكم التفتيش الفكـرية للوبى الإسرائيلى ـ الصهيـونى : ففى عام ١٩٦٠ ، وأثناء محاكمة إيخمان في القدس ، أعلن المجلس الأمريكى لليهودية :

« وجه المجلس الأمريكى لليهودية أمس الإثنين خطابا إلى السيد كريستين هرتر ينكر فيه حق الحكومة الإسرائيلية في التحدث باسم اليهود كافة .

ويعلن المجلس أن اليهودية هى مسألة دين وليست مسألة جنسية » .

[المصدر: جريدة لموند، ٢١ يونيه ١٩٦٠] .

وفي ٨ يونيه ١٩٨٢ ، كتب الأستاذ بنيامين كوهين ، من جامعة تل أبيب ، وأثناء غزو الإسرائيليين الدامى للبنان ، إلى الأستاذ بيرفيدال ناكيه[١] :

« أكتب إليك وأنا استمع إلى راديو الترانزيستور الذى أعلن « أننا » في سبيل تحقيق هدفنا في لبنان : وهو ضمان السلام لأهالى الجليل . وهذه الأكاذيب الجديرة بشخص كجوبلز، تجعلنى كالمجنون . ومن الواضح أن هذه الحرب الشرسة والضارية ، وهى حرب أكثر بربرية من كل سابقاتها ، لا علاقة لها بأى شيء ، لا بحادث الاغتيال الذى وقع في لندن ، ولا بأمن الجليل . . ولا اليهود ، أبناء إبراهيم . . هؤلاء اليهود الذين هم ضحايا أنفسهم من جراء هذا الكم الضخم من الضراوة والوحشية ، هل يمكن أن يصبحوا على هذا القدر من الفظاظة والقساوة؟ إن أكبر نجاح للصهيونية هو « عدول اليهود عن

---

(١) وهو أستاذ فرنسى يهودى مشهور، يدرس التاريخ في جامعة السربون .

اليهودية» . . .

وأرجوكم أيها الأصدقاء أن تقوموا بكل ما في وسعكم لكى لا يحرز أتباع بيجين وشارون هدفهم وهو التصفية النهائية (وهى العبارة السائدة في أيامنا هذه) للفلسطينيين كشعب والإسرائيليين كبشر » .

[المصدر : خطاب منشور في جريدة « لموند » بتاريخ ١٩ يونيه ١٩٨٢ ، ص ـ ٩] .

« الأستاذ ليبوفيتس يدمغ السياسة الإسرائيلية في لبنان ويصفها بأنها يهودية ـ نازية » .

[المصدر: ايعدوت احرونوت، ٢ يوليه ١٩٨٢ ، ص ـ ٦] .

وهذا هو رهان المعركة بين الديانة اليهودية التوراتية وبين القومية الصهيونية ، التى تقوم مثلها في ذلك مثل أى قومية ، على رفض الآخر وتقديس الذات .

فكل قومية في حاجة إلى تقديس ادعاءاتها : فبعد تفكك المسيحية ، ادعت كل دولة ـ أمة أنها قد تلقت الإرث المقدس وأنها حازت على الولاية من الرب :

ففرنسا هى « البنت البكر للكنيسة » ، والتى بها تتم أفعال الرب . وألمانيا هى « فوق الجميع » لأن الله معها . وأعلنت إيفا بيرون « أن رسالة الأرجنتين هى تقديم الله إلى العالم » ، وفى عام ١٩٧٢ ، تكهن

بدوره رئيس وزراء جنوب إفريقيا، فورستر المشهور بعنصريته الوحشية المتمثلة في الفصل العنصرى، وأخذ يهذو بعبارات مثل « لا تنسوا أننا شعب الله، بعثنا برسالة». . . وتشاطر القومية الصهيونية هذه النشوة مع كل القوميات.

وحتى الأذكياء والمستنيرين غمرتهم هذه النشوة.

فرجل مثل الأستاذ أندريه نهير، وفي كتابه الرائع: جوهر النبوءة (دار كلمان ليفى، ١٩٨٢، ص ــ ٣١١)، وبعد أن أثار بشكل جيد المعنى الكونى للتحالف: تحالف الرب مع الإنسان، أفضى به الحال إلى القول: إن إسرائيل هى وبامتياز « علامة التاريخ الإلهى في العالم. فإسرائيل هى محور العالم، وهى العصب والمركز والقلب ». [ص ـ ٣١١].

ومثل هذه العبارات توحى وبشكل فاضح، « بالأسطورة الآرية » التى أسست أيديولوجيتها الجرمانوية والهتلرية. وعلى هذا الطريق، فإننا نقف على نقيض تعاليم الأنبياء وعبارة أنا وأنت الرائعة لمارتن بوبر.

والاستبداد بالرأى يلغى الحوار ويحول دونه: فلا يمكن التحاور مع هتلر ولا مع بيجين، لأن سموهم الجنسى أو تحالفهم القصرى مع الإله، لا يترك أى مجال للآخر.

ولأننا نعى أنه في عصرنا هذا لا بديل عن الحوار أو الحرب، وأن

الحوار يقتضى، وهو ما لا نملُّ من ترديده، أن يعى كل إنسان منذ البداية ما ينقصه من إيمان، وأنه في حاجة إلى الآخر لسد هذا الفراغ لديه، وهو شرط كل تفوق على الذات، وكل رغبة في الكمال (وهو روح كل إيمان حيٍّ).

فإن مختاراتنا هذه عن الجريمة الصهيونية يسير في امتداد جهود هؤلاء اليهود الذين حاولوا الدفاع عن اليهودية التوراتية ومناصرتها ضد الصهيونية القبلية.

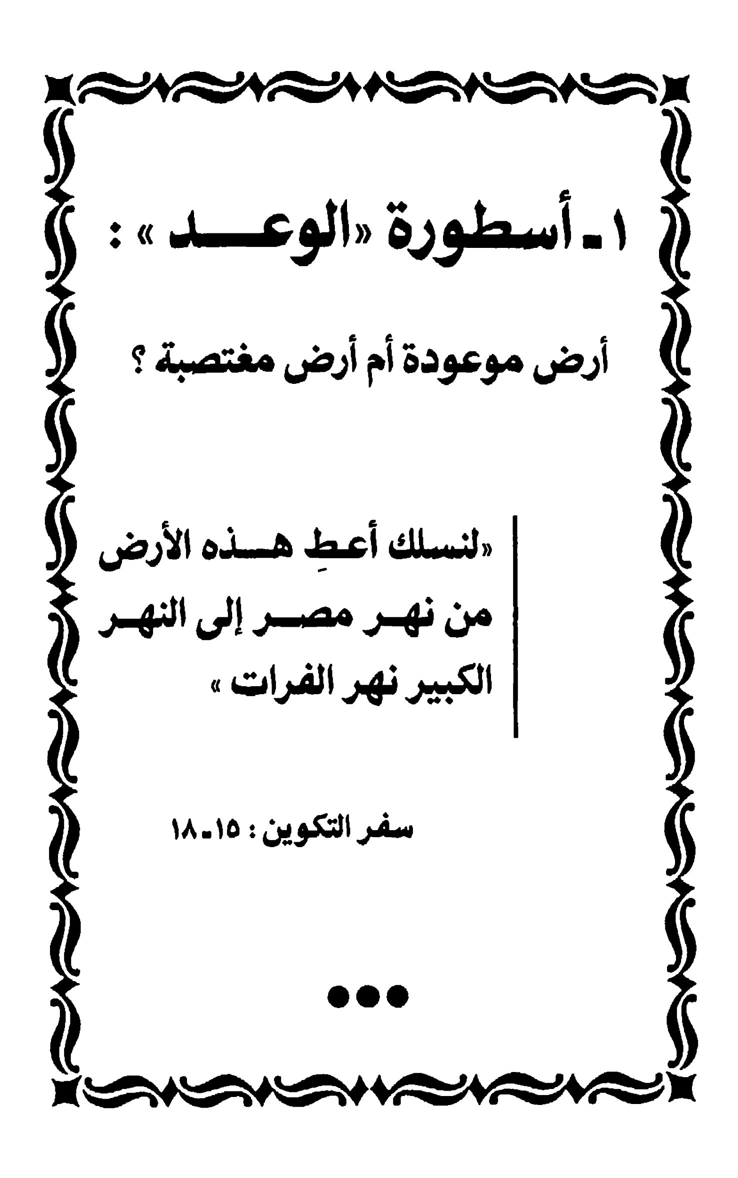
وما يغذى معاداة الصهيونية ليس نقد سياسة العدوان والإفك والدم التى تمارسها الصهيونية الإسرائيلية بل التأييد غير المشروط لهذه السياسة التى أضحت لا تحتفظ من التقاليد العظيمة لليهودية سوى ما يبرر هذه السياسة عن طريق التفسير الحرفى، وما يضعها فوق كل قانون دولى بإضفاء القداسة عليها بواسطة أساطير الغد واليوم.

●●●



أولا

الأساطير اللاهوتيـــــة



١ - أسطورة «الوعـــد» :

أرض موعودة أم أرض مغتصبة ؟

«لنسلك أعطِ هـذه الأرض
من نهـر مصـر إلى النهـر
الكبير نهر الفرات»

سفر التكوين : ١٥ - ١٨

•••

القراءة المتطرفة للصهيونية السياسية :

«إذا كنا نملك التوراة، وإذا كنا نعتبر أنفسنا شعب التوراة، فمن الواجب علينا أن نمتلك جميع الأراضى التوراتية».

الجنرال موشى ديان، جيروزاليم بوست، ١٠ أغسطس ١٩٦٧ .

● فى ٢٥ فبراير ١٩٩٤ ، قتل الدكتور باروخ جولدشتين العرب وهم يصلون فى الحرم الإبراهيمى .

● وفى ٤ نوفمبر ١٩٩٥ ، اغتال إيجال عامير إسحاق رابين «بأمر من الرب» ومن جماعته المسلحة، التى تنادى بإعدام كل من يفرط فى الأرض الموعودة «ليهودا وسامرا» (الضفة الغربية حاليا) ويسلمها للعرب .

أ) فى التفسير المسيحى :

يوجز البيردى بورى، أستاذ العهد القديم فى كلية اللاهوت البروتستانتية فى جنيف، رسالته للدكتوراه «الوعد الإلهى والخرافة الشعائرية فى أدبيات يعقوب»، التى ناقش فيها كبار المؤرخين والمفسرين المحدثين وخاصة البرخت آلت ومارتن نوت، على النحو التالى :

«إن الموضوع التوراتى لهبة البلاد يستمد أصوله من «الوعد الأول» أى الوعد الإلهى لإبراهيم بحسب المأثور فى سفر التكوين. فأقاويل سفر التكوين تنقل لنا فى مرات عديدة وبأشكال مختلفة : إن الله وعد

الآباء وذرايتهم بملكيـة الأرض التى كانوا فى سبيلهم إلى التـوطن فيها .
وهذا الوعد يبدو أنه ينطبق قبل كل شيء على المناطق الواقعة حاليا فى
الضفة الغربية .

ويعرض القصاصون التوراتيون علينـا تاريخ أصول إسرائيل كسلسلة
من العصـور المحددة تحـديدا دقيقـا . فهم يـدخلون كل الـذكريـات
والتواريخ والخـرافات والحكـايات والأشعار التـى وصلتهم والتى نقلها
لنـا التراث الشفهى ، ضمن إطـار محـدد للأنسـاب والتأريخ . ويتفق
معظم المفسرين المحـدثين على أن هذه الصورة التاريخيـة ما هى إلا
صورة وهمية إلى حد كبير .

وقد برهنت أعمال البرخت آلـت ومارتن نوت وعلى وجه الخصوص
أن التقسيـم إلى عصور متواليـة (الآباء ـ السخرة فى مصر ــ غزو كنعان)
هو تقسيم اصطناعى .

وفى معرض إيجازها لأعمال التفسير المعـاصرة وفقاً لمقولة البيردى
بـورى ، كتبت السيــدة فـرنسـواز سميـت ، عميـدة كليـة الـلاهـوت
البروتسانتية فى باريس تقول :

«إن البحـوث التـاريخيـة الأخيـرة تـوصلت إلـى تقليص العـروض
الكـلاسيكيـة للخـروج من مصـر ، وغـزو كنعان ، والـوحـدة القـوميـة
الإسرائيلية قبل المنفى ، وصورتها على أنها قصة خرافية ، فعلم التاريخ
التوراتى لا يخبرنا بما يقصه علينا بل يخبرنا عمن كتبوه» .

[المصدر: فرنسـواز سميت : البروتستانت والتوراة وإسـرائيل منذ عام ١٩٤٨ ـ

مجلة لالتر، نوفمبر ١٩٨٤، رقم ٣١٣، ص ٢٣] .

لقد قدمت السيدة فرانسواز سميت ـ فلورانتان توضيحا صارما لأسطورة الوعد فى كتابها : «الأساطير غير الشرعية، دراسة حول الأرض الموعودة» لابور وفيديس، جنيف، ١٩٩٤ .

ويستطرد البيردى بورى قائلا : إن معظم المفسرين قد أخذوا الوعد المعطى للآباء بمعناه الكلاسيكى على أنه إضفاء للشرعية ـ بعد الأحداث ـ على الغزو الإسرائيلى لفلسطين، أو على أنه امتداد للسيادة الإسرائيلية فى عهد داود. بعبارة أخرى، فقد أدخل الوعد ضمن أحاديث الآباء بغية اتخاذ هذه الملحمة السلفية كتمهيد وكإعلان عن العصر الذهبى الداودى والسليمانى .

ونستطيع الآن أن نحصر بإيجاز أصول الوعد المعطى للآباء :

١ ـ الوعد بالأرض، بمعنى الوعد بالاستقرار، وقد وجه أولا إلى قبائل البدو الرحل التى كانت تطمح إلى الاستقرار فى مكان ما بالمناطق الصالحة للسكنى. وبمقتضى هذا، فإن الوعد كان جزءا من الإرث الدينى والروائى لعدة قبائل بدوية متباينة .

٢ ـ أما وعد الرُّحَّل فقد كان الغرض منه ليس الغزو السياسى أو العسكرى لمنطقة أو لبلد بأكمله، بل الاستقرار فى منطقة محدودة .

٣ ـ وفى الأصل، فإن الوعد المعطى للآباء والذى تحدث عنه سفر التكوين، لم يقطعه يهوى (الرب الذى دخل فلسطين مع مجموعة

الخروج)، ولكن الرب الكنعانى ايل فى إحدى أقانيمه المحلية : والرب المحلى، مالك الأرض، هو وحده الذى يستطيع أن يمنح للرُّحَّل حق الاستقرار في أراضيه .

٤ ـ وبعد ذلك، وعندما تجمعت القبائل الرُّحَّل التى استقرت مع قبائل أخرى لتشكيل «شعب إسرائيل»، فإن الوعود القديمة كانت بمثابة أهداف قد تحققت، ومن ثم بدأ الوعد يتخذ أبعادا سياسية وعسكرية «وقومية». وعلى ذلك فإن الوعد بعد إعادة تفسيره علي هذا النحو، فُهِمَ على أنه التجسيد المسبق للغزو النهائى لفلسطين، وكإعلان و إضفاء للشرعية على مملكة داود.

مضمون وعد الآباء :

«بينما يرجع وعد «الرُّحَّل»، الذى يهدف إلى توطين عشيرة موحدة، إلى أصل يسبق الحوادث دون شك، فإن الأمر يختلف بالنسبة للوعد الموسع ذى الأبعاد «القومية». ونظرا لأن القبائل الإسرائيلية لم تتوحد إلا بعد استيطانها فى فلسطين، فإن إعادة تفسير وعد الرحل ليصبح وعدا بالسيادة السياسية، قد تمت بعد الأحداث. وعلى ذلك، فإن وعد سفر التكوين ١٥ ـ ١٨/ ٢١، الذى يتوخى سيادة الشعب المختار على جميع المناطق الواقعة «بين نهر مصر (= وادى العريش) والنهر الكبير نهر الفرات» وعلى جميع الشعوب التى تقطن هناك، هو بجلاء نبوءة ما قبل الأحداث مستوحاة من غزوات داود.

وقد أتاحت البحوث التفسيرية التأكيد على أن توسيع وعد الرحل

وجعله وعدا «قوميا» قد حدث قبل تحرير أقاويل الأوائل خطيا.

ولقد عاش القصاص يهويا، الذى يعتبر أول قصاص كبير (أو بالأحرى: محرر الأحاديث) للعهد القديم، فى عصر سليمان. ومن ثم فقد كان معاصرا وشاهدا على هذه العقود التى تحقق فيها وعد الآباء، الذى أعيد تفسيره فى ضوء داود، بما يفوق كل الآمال.

ونص سفر التكوين ١٢ ـ ٣ ب، هو نص من تلك النصوص الأساسية لفهم أعمال يهويا. ووفقا لهذا النص، فإن بركة إسرائيل قد رافقتها بركة جميع «قبائل الأرض». وقبائل الأرض هم أولا كل الشعوب التى كانت تتقاسم مع إسرائيل فلسطين والضفة الغربية.

وهكذا فإننا لسنا فى حِل من التأكيد على أنه فى فترة ما من فترات التاريخ، ظهر الرب أمام شخصية تاريخية تسمى إبراهيم وإنه قد منحه الصكوك الشرعية لامتلاك أرض كنعان. ومن الناحية القانونية، فإننا لا نملك أى صك للهبة موقَّعة من «الله»، بل ولدينا من الأسباب القوية ما يجعلنا نفكر فى أن المنظر الوارد فى سفر التكوين ١٢ ـ ١/ ٨؛ ١٣ ـ ١٤/ ١٨، على سبيل المثال، لا يعكس حادثة تاريخية.

فهل من الممكن، والحال هذه، تفعيل وعد الآباء؟ فإذا كان معنى تفعيل الوعد هو استخدامه كصك من صكوك الملكية أو لوضعه فى خدمة المطالبات السياسية، فهو قطعا ليس كذلك.

فليس هناك أى سياسة لها حق ادعاء كفالة الوعد وضمانه.

ولا نتفق بأى شكل من الأشكال مع أى من المسيحيين الذين يعتبرون وعود العهد القديم بمثابة إفضاء للشرعية على المطالبة بالأراضى الحالية لدولة إسرائيل» .

[المصدر: اقتطفت كل هذه النصوص من المحاضرة التى ألقيت فى ١٠ فبراير ١٩٧٥ فى كريت ـ بيرارد (سويسرا) والتى نشرت فى مجلة الدراسات اللاهوتية والدينية، العدد ٣، ١٩٧٦ (مونبلييه)] .

ب) فى التفسير اليهودى للنبوءات :

(محاضرة الحاخام ألمر برجر، الرئيس السابق لرابطة «من أجل اليهودية» فى الولايات المتحدة) .

إنه من غير المقبول من أى إنسان الادعاء بأن إنشاء دولة إسرائيل حاليا هو تحقيق لنبوءة توراتية ، ومن ثم فإن كل الأفعال التى قام بها الإسرائيليون لقيام دولتهم والإبقاء عليها هو تنفيذ لإرادة الرب .

إن السياسة الحالية لإسرائيل قد حطمت أو على الأقل قد طمست المعنى الروحانى لإسرائيل .

وأقترح أن نبحث عنصرين أساسيين لإرث النبوءات .

أ ـ أولا، فإنه عندما تحدث الأنبياء عن استعادة صهيون ، فهذا لا يعنى الأرض التى كان لها فى حد ذاتها صفة القداسة .

فالمحك المطلق الذى لا يقبل النقاش بشأن مفهوم نبوءة الخلاص، هو استعادة العلاقة بالرب ، فى وقت كانت فيه هذه العلاقة

قد قطعت من جانب الملك وشعبه .

وقد قال ميشا ذلك بكل وضوح ، «استمعوا إذن يا رؤساء بيت يعقوب ، وقادة بيت إسرائيل ، يامن تكرهون الخير وتحبون الشر، . . . يا من تبنون صهيون وسط حمَّامات من الدم والقدس بجرائمكم . . . . إن صهيون سَيُحرث كالحقل ، وستصبح القدس (أورشاليم) كومة من الأطلال ، وسيصبح جبل المعبد مكانا لعبادة الأصنام» .

المصدر: ميشا الثالث، ١ ـ ١٢ .

لن يكون صهيون مقدسا ، إلا إذا سادت شريعة الله . وهذا لا يعنى أن كل الشريعة التى استنت للقدس هى شريعة مقدسة .

ب ـ وليست الأرض وحدها هى التى تتوقف عليها مراعاة العلاقة مع الرب والإخلاص لها : فإن الشعب الذى أعيد توطينه فى صهيون يخضع لنفس مقتضيات العدالة والاستقامة والإخلاص التى للعلاقة مع الرب .

ولا يمكن لصهيون أن ينتظر إعادة شعب يعتمد على المعاهدات والتحالفات وعلاقات القوة العسكرية ، أو على هيراركية حربية تحاول أن تفرض تفوقها على جيران إسرائيل .

. . . وتوضح تقاليد النبوءات بجلاء أن قداسة الأرض لا تتوقف على تُربتها ، ولا على شعبها ، ولا على الوجود الوحيد لهذا الشعب على هذه الأرض .

والأمر الوحيد المقدس والجدير بصهيون، هو التحالف الإلهى الذى تعبِّر عنه مواقف شعبه.

ومع ذلك فإن دولة إسرائيل الحالية ليس لها أى حق فى ادعاء تحقيق النية الإلهية من أجل عصر مسيحى...

فهذه هى محض غوغائية التربة والدم.

فلا الشعب بمقدس ولا الأرض بمقدسة وهما ليسا جديرين بأى امتيازات روحية فى العالم.

إن النزعة الشمولية الصهيونية التى تسعى إلى إخضاع كل الشعب اليهودى، حتى ولو بالعنف والقوة، تجعل من هذا الشعب شعبا من بين الشعوب الأخرى وشبيه بها».

[المصدر: الحاخام ألمر برجر: «النبوءة والصهيونية ودولة إسرائيل»، محاضرة ألقيت فى جامعة ليدن (هولندا) فى ٢٠ مارس ١٩٦٨].

●●●

ولم يكن إيجال عامير، قاتل إسحاق رابين، بعربيد أو بمجنون، ولكنه النتاج الخالص للتربية الصهيونية.

فهو ابن حاخام، وطالب ممتاز فى الجامعة الإكليركية بأرعيلان بالقرب من تل أبيب، وتشبع بتعاليم المدارس التلمودية، وجندى من جنود الصفوة فى الجولان، ويحتفظ فى مكتبته بسيرة باروخ جولدشتين (الذى اغتال منذ عدة شهور فى الخليل، ٢٧ من العرب وهم

يصلون). وهو لاشك قد شاهد فى التليفزيون الرسمى الإسرائيلى، العرض الكبير الخاص بجماعة «إيال» (محاربو إسرائيل) وهم يحلفون على قبر مؤسس الصهيونية السياسية، تيودور هرتزل بأن «يعدموا أى شخص يفرط للعرب فى أرض الميعاد» فى يهودا وسامرا (الضفة الغربية حاليا).

ويندرج اغتيال الرئيس رابين (والاغتيالات التى اقترفها جولدشتين) ضمن المنطق الضيق لميثولوجية المتطرفين الصهيونيين، وكما يقول عامير: «إن الأمر بالقتل جاءه من الرب»، كما كان يحدث فى عهد يشوع.

[المصدر: لموند، ٨ نوفمبر ١٩٩٥].

وهو لم يكن على هامش المجتمع الإسرائيلى: فإن المستوطنين فى قرية إربا وحبرون (الجليل) كانوا يرقصون فرحا يوم اغتيال رابين وهم يرددون مزامير داود حول الضريح المقام على شرف باروخ جولدشتين.

[المصدر: جريدة أليس (أسبانيا) الصادرة فى ٧ نوفمبر ١٩٩٥، ص-٤].

لقد كان إسحاق رابين هدفا رمزيا، وليس كما ادعى بيل كلنتون عند تشييع جنازته، من أنه «قد حارب طوال حياته من أجل السلام» (وهو الذى قاد جيوش الاحتلال فى بداية الانتفاضة وأعطى الأوامر بكسر عظام أيدى أطفال الأراضى الفلسطينية الذين لم يكن يملكون شيئا آخر سوى الأحجار للدفاع عن أرض أجدادهم).

ولكن إسحاق رابين ، وبكثير من الواقعية ، قد فهم (كما حدث للأمريكيين فى فيتنام والفرنسيين فى الجزائر) أن أى حل عسكرى نهائى غير ممكن إذا ما اصطدم الجيش ، ليس بجيش آخر ، ولكن بشعب بأكمله .

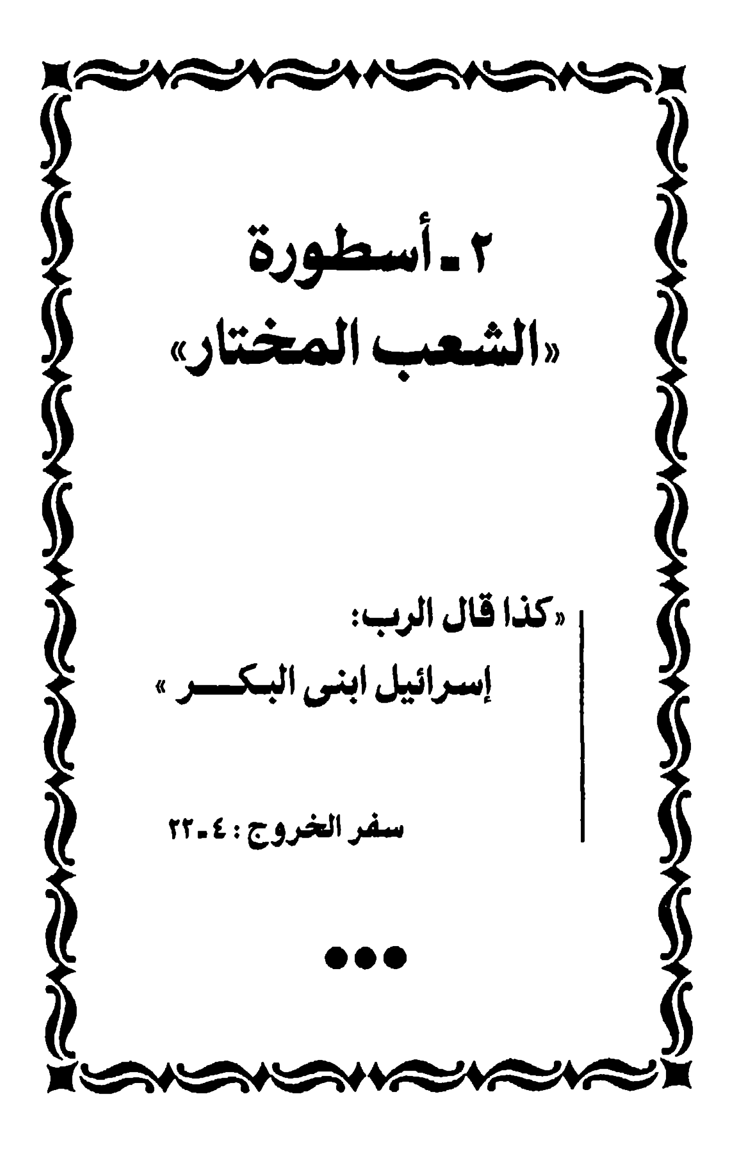
ومن ثم فإنه سار مع ياسر عرفات على طريق الحل الوسط : استقلال ذاتى إدارى لجزء من الأراضى التى شجبت قرارات الأمم المتحدة احتلالها ، مع الإبقاء على الحماية العسكرية الإسرائيلية على «المستوطنات» المسروقة من الأهالى الأصليين والتى أصبحت كالخليل معاقل للتعصب والحقد .

ولقد كان هذا كثيرا بالنسبة لهؤلاء المتطرفين الذين كانوا يهتفون ضد رابين ودمغوه «بالخائن» .

لقد كان رابين ضحية أسطورة «أرض الميعاد» كما حدث لآلاف من الفلسطينيين ، وهى ذريعة ألفية للاستعمار الدموى .

ويدل هذا الاغتيال المتعصب مرة أخرى على أن السلام الحقيقى بين دولة إسرائيل تعيش فى سلام داخل الحدود التى رسمها التقسيم فى عام ١٩٤٧ ، وبين دولة فلسطينية مستقلة استقلالا تاما ، يستلزم تصفية المستوطنات التى تشكل داخل الدولة الفلسطينية المقبلة ، مصدرا للإثارة وقنابل موقوتة لحروب جديدة .





٢ ـ أسطورة «الشعب المختار»

«كذا قال الرب:

إسرائيل ابنى البكـــر »

سفر الخروج : ٤ ـ ٢٢

●●●

القراءة المتطرفة للصهيونية السياسية :

● «يمكن توزيع سكان العالم بين إسرائيل وبين الشعوب الأخرى برمتها. فإن إسرائيل هو الشعب المختار: وهو ركن أساسى من أركان العقيدة» .

[المصدر: الحاخام كوهين فى كتابه «التلمود»، باريس، ١٩٨٦، ص- ١٤٠].

هذه الأسطورة هى الإيمان دون أى أساس تاريخى، بأن الوحدانية قد ولدت مع العهد القديم. وعلى العكس يتضح من التوراة نفسها أن الاثنين اللذين قاما بكتابتها وهما: يهوى وإيلوهى، لم يكن أى منهما وحدانى: فقد كانا يناديان فقط بتفوق الإله العبرانى على سائر الآلهة، وغيرته عليهم [سفر الخروج ٢٠، ٢ـ ٥]. ورب مواب: قاموش، معترف به (سفر القضاة ١١، ٢٤ وسفر الملوك الثانى، ٢٧) مثل «الآلهة الأخرى» (سفر صموئيل الأول، ٢٧، ١٩) .

وقد أضافت ترجمة مجمع الكنائس حاشية جاء فيها: «منذ زمن بعيد، كان الاعتقاد سائدا فى إسرائيل بوجود آلهة أجانب وقوتهم» . (ص ٦٨٠، حاشية د) .

ولم يحدث إلا بعد المنفى، ولا سيما لدى الأنبياء إن ثبتت الوحدانية، أى الانتقال من صيغ مثل صيغ سفر الخروج: «لا يكن لك آلهة أخرى تجاهى» (الخروج، ٢٠، ٣) إلى صيغ لا تكتفى بفرض الطاعة ليهوى وليس للآلهة الآخرين وهو ما تكرر فى سفر تثنية

الاشتراع : «لا تتبع آلهة أُخر» (السادس ، ١٤)، وتنادى : «أنا الرب ، لا إلـه غيرى» (اشعيا ، ٤٥ ، ٢٢) . وهذا التأكيـد الذى لا يقبل الجـدل بشأن الوحدانية يرجع تاريخه إلى النصف الثانى من القرن السادس ق . م (بين ٥٥٠ و ٥٣٩) .

فالوحـدانية فى واقع الأمر هى ثمرة عملية نضج طـويلة للحضارات الكبرى فى الشرق الأوسط ، حضارة ما بين النهرين وحضارة مصر.

واعتبارا من القـرن الثالث عشر قبل الميـلاد ، أمر الفرعون أخنـاتون بإزالة كلمة «رب» من جميع المعابد . وقد نقلت أنشودته للشمس حرفيا تقـريبا فى المـزمـار ١٠٤ . وكانت الـديـانة البـابليـة فى طريقهـا إلى الـوحـدانية ؛ وفى حـديثـه عن الـرب مـردوك ، عدد المـؤرخ أولبـريت خطوات هذا التحول : «عندمـا تم الاعتراف بأن الآلهة المختلفة ما هى إلا تجليـات لإله واحـد . . لم يبق سـوى خطوة واحـدة لبلوغ نـوع من الوحدانية» .

[المصدر: أولبريت ، الأديان فى الشرق الأوسط ، ص ـ ١٥٩] .

و «الأنشودة البابلية للخلق» (التى يرجع تاريخها إلى القرن الحادى عشر قبل الميلاد) تشهد على هذه «الخطوات الأخيرة» : «إذا كان البشر قد انقسمـوا حول الآلهة ، فبـالنسبة لنا ، وبكل الأسمـاء التى سميناهم بها ، فإنه هو ربنا» .

وقـد بلغ هذا الـدين تلك الـدرجة من السـريـرة حيث تظهر صـورة العادل المتألم :

«أود أن أمدح رب الحكمة . . فإن الإله قد تخلى عنى . . . وكنت أظن إننى فى خدمة الرب ، ولكن المقادير الإلهية ، فى قاع اليم ، فمن يفهمها ؟ .

فمن هو إذن ، إن لم يكن مردوك ، هو رب البعث» .

[المصدر: المرجع السابق، ص ٣٢٩ـ٣٤١] .

أما صورة أيوب ، فهى سابقة عليها بعدة قرون . وثمة صورة مماثلة للعادل المتألم ، وهى صورة دانيل (وهى غير ما جاء فى التوراة العبرية) الذى عاقبه الرب وأعاده إلى الأرض ، موجودة فى النصوص الأوغاريتية فى رأس شمراء ، التى سميت «التوراة الكنعانية» وهى سابقة على توراة العبرانيين لأن حزقيال يستشهد بدانيل بجانب أيوب (حزقيال ١٤ ، ١٤ و ٢٠) .

وتلك مقولات لا يتفوق معناها الروحى أبدا على الفحص التاريخى .

وتلك على سبيل المثال الحال مع المقولة الرائعة بشأن مقاومة الاضطهاد والتحرر التى وردت فى سفر الخروج . ولا يهم فى شىء إلا يعتبر «عبور بحر البوص بمثابة حدث تاريخى» ، كما يقول مرشيا إيلياد [١] ، وهو لا يخص كافة العبرانيين ، بل بعض المجموعات من الهاربين .

---

(١) مرشيا إيلياد، «تاريخ العقائد والأفكار الدينية» ، الجزء الأول ص ١٩٠ .

ولكن من المهم أن يرتبط الخروج من مصر، وفى هذه الصيغة الفخمة، بالاحتفال بعيد الفصح . .

بعد تفعيله وإدماجه فى التاريخ المقدس ليهوى (٢) .

وابتداء من عام ٦٢١ قبل الميلاد، كان الاحتفال بالخروج يكتسى طابع الشعائر الزراعية الكنعانية لعيد الفصح فى الربيع : عيد بعث أدونيس. ومن ثم أصبح الخروج هو الصك المؤسس لنهضة شعب انتشله ربه من العبودية .

وتوجد التجربة الإلهية لانتشال الإنسان من عبوديته القديمة لدى مختلف الشعوب : فالتيهان الطويل فى القرن الثالث عشر لقبيلة الازتيك «مكسيكا» التى لم تصل بعدما يزيد على القرن من المحن إلى الوادى إلا تحت إمرة ربها الذى فتح أمامها الطريق . وهو ما حدث كذلك بالنسبة للأسفار المُسارية نحو الحرية للقادرية الإفريقية .

وقد ارتبط استقرار القبائل الرُّحَّل أو المتجولة وخاصة فى الشرق الأوسط، بهبة الأرض الموعودة بواسطة إله من الآلهة .

وثمة أساطير حفَّت بمسيرة الإنسان طوال حياته، مثل الطوفان، الذى عاقب به الرب أخطاء الإنسان وأعاد بدء خلقه، فهو موجود فى كل الحضارات منذ جلجاميش وحتى بوبول فوه من قبائل المايا .

وقد ولدت أناشيد مدح الرب فى جميع الأديان، مثل المزامير

---

(٢) المرجع السابق، ص - ١٩١ .

المؤلفة على شرف باشاماما ، آلهة أو إله قبائل ألانكا .

فإذا لم يقف التعصب الاثنى حائلا ، فلماذا لا نطرح حول هذه النصوص المقدسة ، التى تعتبر بالنسبة لكل شعب من الشعوب بمثابة «العهد القديم» ، نقاشا لاهوتيا بشأن فترات اكتشاف معنى الحياة ؟

وحينئذ فقط ، فإن رسالة الحياة وأقوال المسيح ، ستبلغ كونيتها الحقيقية : فهى ستتأصل فى جميع التجارب الإلهية المعاشة ، ولن تتقلص أو حتى تختنق بتقاليد آحادية . إن الحياة الخاصة بالمسيح ورؤيته الجديدة تماما لمملكة الرب ، لن تطمس لصالح مخطط تاريخى يبدأ فقط من وعود النصر المضروبة لشعب ما وحتى تحقيق هذه الوعود .

إننا لم نتحدث هنا إلا عن أديان الشرق الأوسط التى نشأت فى أحضانها الوحدانية ، وتشكل داخلها العبرانيون .

وفى حضارات أخرى ، غير غربية ، فإن المسيرة إلى الوحدانية تعتبر أقدم بكثير.

وعلى سبيل المثال فى الهند فى نصوص الفيدا .

«إن الحكماء يسمون الخالق الوحيد بأكثر من اسم» (أنشودة ريج - فيدا الثالثة ، ٧) .

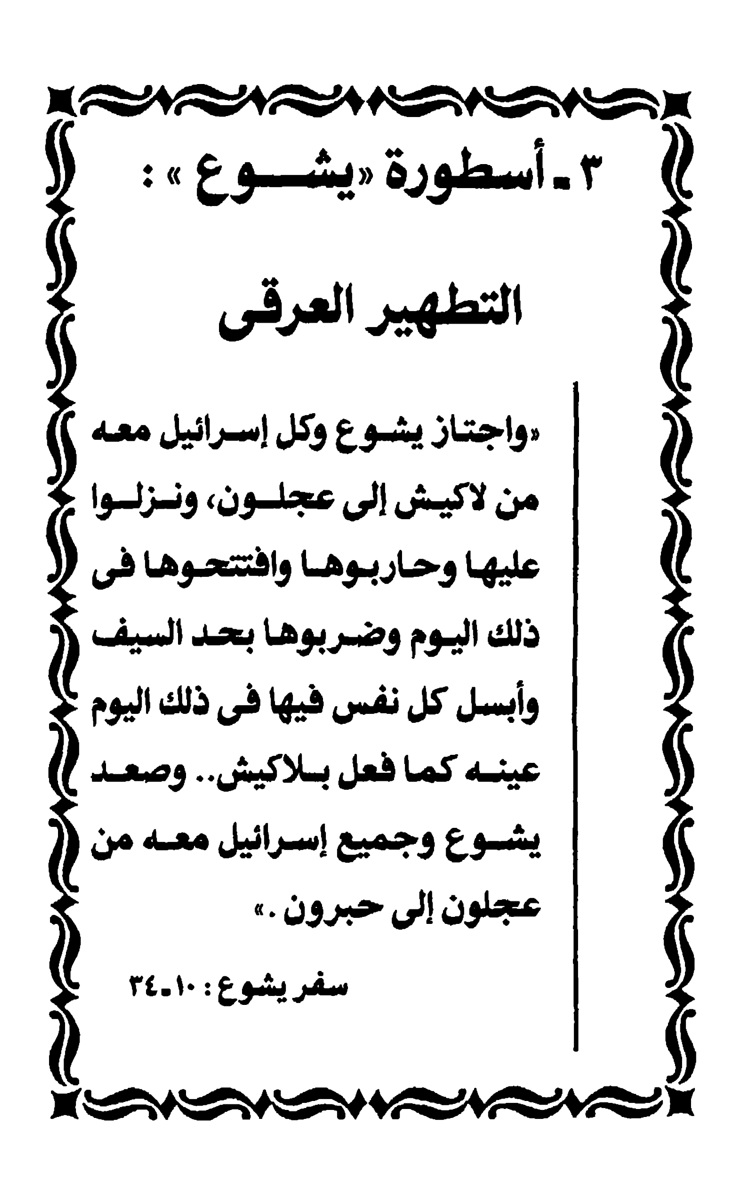
وفريهاسباتى : «إنه أبانا الذى يحتوى كل الآلهة» (الثالث ، ١٨) .

«تعددت أسماؤه ولكنه واحد» .

فهذه النصـوص المقدسة يتراوح تـاريخها بين القرن السـادس عشر والسادس قبـل ميلاد المسيح ، وكـان الأب مونشـانان يسميهـا «أشعار الطقوس المطلقة» .

[المصدر: جول مونشانان : الحياة الروحية فى الهند ، وخفايا الدين المسيحى . الصفحات ٢٣١ـ٢٣٩] .





٣ ـ أسطورة «يشـــوع» :

التطهير العرقى

«واجتاز يشوع وكل إسرائيل معه من لاكيش إلى عجلون، ونزلوا عليها وحاربوها وافتتحوها فى ذلك اليوم وضربوها بحد السيف وأبسل كل نفس فيها فى ذلك اليوم عينه كما فعل بلاكيش.. وصعد يشوع وجميع إسرائيل معه من عجلون إلى حبرون .»

سفر يشوع : ١٠ـ٣٤

القراءة المتطرفة للصهيونية السياسية :

● فى ٩ أبـريل ١٩٤٨ ، أباد منـاحم بيجين ومعـه وحدات أرجـون العسكرية ، سكان قرية ديرياسين البالغ عددهم ٢٥٤ نسمة من الرجال والنساء والأطفـــال .



لن ننقـاقش الفصل الخاص بـالحفـريات الأسطـورية في التـاريخ وادعاءات عملية الترقيع التاريخية هذه ، لتبرير سياسة مًّا ، إلا في حالة خاصة هى الاستخدام الذرائعى للـروايات التوراتية ، ، لأنها ما انفكت تلعب دورا حـاسما في مصيـر الغرب بتغطيـة العمليات الـدموية منذ اضطهـاد اليهـود من قبل الـرومـان ، ثم المسيحيين ، وحتى الحـروب الصليبيـة ، ومحـاكم التفتيش ، والتحـالفـات المقـدسـة ، والهيمنـة الاستعمـارية التى مـارستها « الشعـوب المختـارة » ، وحتى عمليـات الابتزاز التى مارستها دولة إسرائيل ، ليس فحسب بسياستها التوسعية في الشرق الأوسط ولكن بضغوط لـوبياتها ، وخاصة بأقـوى لوبى لها وهى الولايـات المتحدة ، التى تلعب دورا هـاما في سياسـة أمريكـا للسيطرة العالمية والعدوان العسكرى .

هذا هـو السبب في اختيارنـا لهذا الماضى الأسطـورى الذي يـوجه المستقبل نحو ما يمكن أن يكون انتحارا كونيا .



وتتضمن التوراة، وبما يفوق المذابح التى أمر بها « رب الجيوش»، النبوءات الكبرى لعاموسي وحزقيال وأشعيا وأيوب، وحتى البشارة «بتحالف جديد » مع دانيال.

وهذا التحالف الجديد (العهد الجديد) ينبيء في آن واحد ببدء أكبر تحول في تاريخ الإنسان والأنبياء، بصعود المسيح، وأراد به الله، كما يقول آباء الكنيسة الشرقية: « أن يصبح إنسانا لكى يتمكن الإنسان من أن يصبح إلها ».

ثم كانت العودة مع القديس بولس، بالرؤية التقليدية للرب الأعلى والأقوى، الذى يوجه حياة الناس والطوائف من الخارج ومن أعلى، وليس « بالقانون » اليهودى، ولكن « بعطية » مسيحية ظاهرها تحطيم مسئولية الإنسان. «فإنكم بالنعمة مخلصون بواسطة الإيمان وذلك ليس منكم إنما هو عطية الله» (رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس، الفصل الثاني، ٨).

إننا لا نعالج التوراة بصفة عامة، وإنما فقط الجزء الذى يدعي النظام الثيوقراطى الإسرائيلى والحركة الصهيونية استلهامه: أى الأسفار الخمسة الأولى: التكوين، والخروج، والأحبار، والعدد، وتثنية الاشتراع، والملاحق المسماة الملاحق التاريخية وهى سفر يشوع، والقضاة، وصموئيل. فالتوراة اليهودية لا تشكل جزءا من النقد النبوءى الفخيم الذي يذكِّر دائما بأن « علاقة الله بالإنسان » مشروطة وعالمية

وأنها مرتبطة بطاعة القانون الرباني وأنها مفتوحة أمام جميع الشعوب وكل الناس.

●●●

وأسفار التوراة والكتب التاريخية هي بمثابة تجميع خطي للتقاليد الشفهية التي جاء بها مؤرخو القرن التاسع ، ونُسَّاخ سليمان الذي كان همهم الأكبر هو إضفاء الشرعية على غزوات داود ومملكته وتفخيمها، والتي مع ذلك لا سبيل هناك للتحقق منها بالمقارنة أو المقابلة التاريخية، أو بالأطلال الأثرية ، ولا بوثائق أخرى سوى الكتابات التوراتية. ويتعلق الحدث الأول الذي أكدته التواريخ الخارجية بسليمان ، حيث توجد آثاره في المحفوظات الآشورية.

وإلى هنا ، لا توجد أية مصادر خارجية أخرى غير الكتابات الموجودة في التوراة للتحقيق من تأريخيتها.

وعلى سبيل المثال ، فإن الآثار الأركيولوجية في حور بالعراق ، لا تمدنا بأية معلومات إضافية عن إبراهيم ، تماما مثلما أن حفائر أطلال طروادة لا تفيدنا بالجديد عن هكتور وبريام.

وفي سفر « العدد » (الفصل الحادى والثلاثون ، ٧ ـ ١٨).

يقال لنا إن مآثر « بنى إسرائيل »، الذين هزموا المدينين ، « فقاتلوا مدين كما أمر الرب موسى وقتلوا كل ذكر» « وسبى بنو إسرائيل نساء مدين » « وجميع مدنهم مع مساكنهم وقصورهم أحرقوها بالنار ».

وعندما عادوا إلى موسى، « فسخط موسى على وكلاء الجيش وقال لهم موسى هل استبقيتم الإناث كلهن، فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال وكل امرأة عرفت مضاجعة رجل اقتلوها، وأما إناث الأطفال اللواتى لم يعرفن مضاجعة الرجال فاستبقوهن لكم ». (١٤ ـ ١٨).

وتابع يشوع، خليفة موسى، وفى أثناء غزوه لكنعان، وبطريقة منهجية، سياسة « التطهير العرقى » التى أمر بها رب الجيوش.

« وفتح يشوع في ذلك اليوم مَقيدة وضربها بحد السيف وأبسل ملكها وكل الأنفس التى فيها لم يبق باقيا فصنع بملك مقيدة كما صنع بملك أريحا. ثم اجتاز يشوع وجميع إسرائيل معه من مقيدة إلى لبنة وحاربها. فأسلمها الرب أيضا إلى أيدي إسرائيل وهى وملكها فضربوها بحد السيف وقتلوا كل نفس فيها فلم يُبقوا فيها باقيا وفعلوا بملكها كما فعلوا بملك أريحا. وجاز يشوع وجميع إسرائيل معه. من لبنة إلى لاكيش ونزل عليها وحاربها. فأسلم الرب لاكيش إلى أيدى إسرائيل فافتتحوها في اليوم الثانى وضربوها بحد السيف وقتلوا كل نفس فيها كما فعلوا بلبنة. حينئذ صعد هورام ملك جازر لنصرة لاليش فضربه يشوع هو وقومه حتى لم يبق منهم باقيا. واجتاز يشوع وكل إسرائيل معه من لاكيش إلى عجلون ونزلوا عليها وحاربوها وافتتحوها في ذلك اليوم فضربوها بحد السيف وأبسل كل نفس فيها فى ذلك اليوم عينه كما فعل بلاكيش. وصعد يشوع وجميع إسرائيل معه من عجلون إلى صبرون وحاربوها ».

[المصدر: سفر يشوع، الفصل العاشر، ٣٤ـ٣٨].

وتستمر هذه الملحمة المملة في سرد وتعداد « عمليات الإبادة المقدسة » التى وقعت في الضفة الغربية.

وينبغى لنا، أمام هذه الأحاديث، طرح سؤالين اثنين أساسيين هما:

١ ـ الأول بشأن صحتها التاريخية.

٢ ـ والثانى بشأن عواقب التقليد الحرفى للإشادة. بسياسة الإبادة.

أ) وعن النقطة الأولى:

فإننا نصطدم هنا بعلم الآثار. ويبدو أن الحفائر قد برهنت على أن الإسرائيليين الذين وصلوا في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد، لم يستطيعوا الاستيلاء على أريحا لأنها كانت غير مأهولة في ذلك الوقت. فمدينة عصر البرونز الوسيط كانت قد دمرت نحو ١٥٥٠ ثم هُجرت بعد ذلك. وفي القرن الرابع عشر، سُكنت بصورة ضعيفة، فقد وجدت آنية من الفخار ترجع إلى ذلك العصر داخل مقابر العصر البرونزى الوسيط التى استخدمت مرة أخرى، ومنزل به إبريق صغير يرجع إلى منتصف القرن الرابع عشر. ولا شىء هناك ينتسب إلى القرن الثالث عشر. ولا توجد أية آثار لحصون العصر البرونزى الحديث.

وكانت النتيجة التى توصلت إليها الآنسة ك. م. كينون أنه من

المستحيل ربط تدمير أريحا بدخول الإسرائيليين في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد .

[المصدر: ك . م : كينـون: الحفر فـي أريحا، لنـدن، ١٩٥٧ ، الصفحات ٢٥٦ـ٢٦٥] .

وهكذا الحـال بالنسبـة للاستيـلاء على مدينـة عاى . فقـد، قامت بعثتان بالحفر والتنقيب في الموقع، وجـاءت النتائج متطابقة، وهو أنه لم تكن تـوجد مـدينـة وقت قدوم الإسـرائيليين، ولم يكن هنـاك ملك لآي، فقد كانت هناك أطلال تعود إلى ١٢٠٠ سنة .

[المصدر: الأب دى فو: التاريخ القديم لإسرائيل، باريس ١٩٧١ ، المجلد ١ ص . ٥٦٥] .

ب) وعن النقطة الثانية.

لمـاذا لا يحذو، والحـال هذه، أى يهـودى متدين ومتطـرف (أى متمسك بالقراءة الحـرفية للتوراة) حذو هـذه الشخصيـات الجليلة المتمثلة في موسى ويشوع؟

وألم يذكر سفر العدد، وعندما بدأ غزو فلسطين (كنعان) : «فسمع الـرب صوت إسـرائيل ودفع إليهم الكنعـانيين فأبسلوهم هم ومـدنهم» (العـدد، الحادى والعشـرون، ٣)، ثم وبخصـوص الأمـوريين وملكهم : «فضـربه إسـرائيل بحـد السيف هـو وقومـه حتى لم يبق منهم أحـدا، واستولوا على بلاده . » (العدد، الحادى والعشرون، ٣٥) .

ويكرر سفر تثنية الاشتراع : « وإذا أدخلك الرب ، إلهك الأرض التى أنت صائر إليها لترثها واستأصل أمما كثيرة . . فأبسلهم إبسالا (الفصل السابع، ١ ـ ٢) . « فلا يقف أحد بين يديك حتى تفنيهم » (الفصل السابع ، ٢٤) .

ومن شارون إلى الحاخام مائير كاهانا ، فذاك تجسيد للطريقة التى سيتبعها الصهاينة حيال الفلسطينيين .

ألم تكن مسيرة يشوع هى مسيرة مناخم بيجين عندما قضى في ٩ أبريل ١٩٤٨ على سكان دير ياسين ، من الرجال والنساء والأطفال البالغ عددهم ٢٥٤ نسمة ، وقتلهم هو وجنود « الأرجون » لكى يفر العرب العُزّل مذعورين .

[المصدر: مناحم بيجين : العصيان، تاريخ الأرجون، ١٩٧٨ ، ص ٢٠٠] .

فهو لم يطلب إلى اليهود، « ليس فحسب طرد العرب ، بل الاستيلاء على كل فلسطين » .

وألم يكن طريق يشوع هى التى أشار إليها موشى ديان : « فإذا كنا نمتلك التوراة ، وإذا كنا نعتبر أنفسنا شعب التوراة ، فينبغى لنا أن نمتلك كذلك أرضى التوراة »؟

[المصدر: جيروزاليم بوست، ١٠ أغسطس ١٩٧٧] .

وألم يكن طريق يشوع هو الطريق الذى وضعه يورام بن بورات في الجريدة الإسرائيلية الكبرى أديعوت أحرونوت ، الصادرة في ١٤ يولية

١٩٧٢ : « لا صهيونيـة واستعمار للـدولة اليهـودية بـدون إبعاد العـرب وطردهم والاستيلاء على أراضيهم »؟

أما وسـائل وأساليب هـذا الاستيلاء علـى الأرض فقد حددهـا رابين عندما كان جنرالا على الأراضى المحتلة : تكسير عظام ملقى الأحجار من أطفال الانتفاضة .

فماذا كـان رد فعل المدارس التلمودية في إسـرائيل؟ تسليم السلطة إلى أحد المسئولين المبـاشرين عن مذبحة صبرا وشاتيـلا وهو الجنرال رفـائيل إيتـان الـذى نـادى «بزيـادة تحصين المستـوطنـات اليهـوديـة القائمة» .

وبنفس هـذا اليقين ، انـدفع الـدكتـور بـاروخ جـولـدشتين ، وهـو مستوطن من أصل أمريكى ، من قرية أربـه « الضفة الغربية » وقتل أكثر من سبعة وعشرين فلسطينيا وجـرح أكثر من خمسين ، وهم يصلون في الحرم الإبراهيمى . كان باروخ عضوا في جماعـة متطرفة تأسست برعاية أريل شـارون (أى تحت حمايـة من قاد مـذابح صبرا وشيـاتيلا والـذى كـوفـىء على جـريمتـه بتعيينـه وزيـرا لـلإسكـان ، ومكلفـا بتنمية المستـوطنـات في الأراضى المحتلـة) ، وهـو الآن مـوضع تبجيل المتطرفين الـذي يأتون إلى قبره بـالزهور وينحنون لتقبيلـه ، فهو الأمين على تقاليـد يشوع الراميـة إلى القضاء على كل شعـوب كنعان من أجل الاستيلاء على أراضيهم .

●●●

وهذا التطهيـر العرقى الـذي يمارس بشكل منتظم في دولـة إسرائيل

اليوم ، ينبع من مبدأ النقاء العرقي الذى يمنع امتزاج الدم اليهودى بأى دم دنس من دماء الآخرين .

وفي السطور التى تلى أمر الرب بالقضاء على السكان ، يوصى الرب موسى وقومه بألا يزوج شعبه من بنات تلك الشعوب (سفر الخروج ، الفصل الرابع والثلاثون ، ١٦) .

وفى سفر تثنية الاشتراع فإن الشعب المختار (الفصل السابع ، ٦) لا ينبغى له الاختلاط بالآخرين : « ولا تصاهرهم ابنتك لا تعطها لابنه وابنته لا تأخذها لابنك » (الفصل السابع ، ٣) .

وهذا الفصل العنصرى هو الطريقة الوحيدة لمنع تدنيس العنصر المختار من الرب ، والدين الذى يربطه به .

وظل هذا الانفصال عن الآخر هو القانون . ففى كتابه « التلمود »[1] كتب الحاخام كوهين يقول : يمكن توزيع جميع سكان المعمورة بين إسرائيل والشعوب الأخرى جمعاء . فإسرائيل هو الشعب المختار» .

ولم يتقاعس عزرا ونحميا ، عقب عودتهما من المنفى ، في تطبيق هذا الفصل العنصرى :

فقد بكا عزرا لأن الجنس الطاهر (كذا !) قد اختلط بشعوب البلاد (عزرا ، الفصل التاسع ، ٢) .

---

(١) الحاخام كوهين : التلمود ، باريس ، ١٩٨٦ ، صفحة ١٠٤ .

وهو الذى أمر بالانتقاء الجنسى وبالتمييز العنصرى : « جميع هؤلاء اتخذوا نساء غريبات وكان منهن من ولدن بنين » (عزرا ، الفصل العاشر، ٤٤). ويقـول نحميـا عن اليهـود : « فطهـرتهـم من كل غـريب » (نحميا، الفصل الثالث عشر، ٣٠).

ومـرض الخـوف من الاختـلاط ورفض الآخـر قـد تجـاوز البعـد الجنسى . فرفـض دم الآخر بالـزواج المختط ، يعنى رفض دينه كـذلك وثقافته أو طريقة حياته .

وهكـذا فإن « يهـوى » ينفجـر غضبـا فـي وجـه من ينحـرفـون عن الحقيقة، والتى لا يـوجد غيـرها طبعـا : فسوفـونيا يقاتـل ويحارب كل أشكال المـلابس الأجنبية؛ ونحميا ضد اللغـات الأجنبية : « وفى تلك الأيـا م أيضـا رأيت يهـودا قـد تـزوجـوا نساء أشـدوديـات وعمـونيـات ومـوآبيات، وكـان نصف كلام أولادهم بلغة أشدود ولم يكـونوا يحسنون التكلم بـاليهــوديـة بل بلسـان شعب وشعب ، فخـاصمتهم ولعنتهم وضـربت منهم رجـالا ونتفـت شعـرهم واستحلفتهم بـالله أن لاتعطـوا بناتكم لبنيهم ولاتأخـذوا بناتهم لبنيكم ولا لكم » . (نحميـا، ١٣ ، ٢٣ ـ ٢٥).

ومن يخالف ذلك، يتعرض للمحاكمة القـاسية، وتؤكد ربيكا زوجة إسحاق وأم يعقوب : « وقالت رفقة (ربيكا) لإسحاق قد سئمت حياتى من أجل ابنتى حِث فإن تزوج يعقوب بامرأة من بنات حِث مثل هاتين أو من بنـات سـائر أهل هذه الأرض فمـالى والحيـاة » . (التكـوين، ٢٧ /

٤٦). وصاح والدا شمشون فزعـا من زواج ابنهما من فلسطينية: « فقال له أبوه وأمه، أليس في بنات إخـوتك وفي شعبي كله امرأة حتى تذهب وتأخـذ امرأة من الفلسطينيين القُلْفِ: فقـال شمشون لأبيـه: بل إياهـا تأخذ لى لأنها حَسُنَت في عيني». (القضاة، ١٤ / ٣).

ويـؤكد حـاييم كـوهين، الذى كـان قاضيـا بـالمحكمة العليـا في إسـرائيل أنـه: « من سخـريــة الأقـدار المـريـرة أن تستخـدم نفس الأطروحات البيولوجية والعنصرية التي روج لها النازى والتى أوحت لهم بقوانين نورمبرج الشائنة، كأساس لتعريف الوضع اليهودى داخل «دولة إسرائيل» (انظـر جوزيف بادى، القوانيـن الأساسية لدولـة إسرائيل، نيو يورك، ١٩٦٠، ص ـ ١٥٦).

والواقع أن المسـألة قد طـرحت أثناء محـاكمة مجرمـى الحرب في نورمبرج، لدى استجواب منظّر الإجناس جيولوس ستريشر:

« في ١٩٣٥ وأثنـاء انعقـاد مـؤتمر الحـزب في نـورمبـرج صـدرت القوانين العنصرية». فهل تم استدعاؤك أثنـاء إعداد مشروع القانون هذا لإسداء المشورة، وهل اشتـركت بأى شكل من الأشكال في وضع هذه القوانين ؟.

ورد المتهم ستريشر: أجل! اعتقد أننى شاركت في ذلك وإننى منذ سنـوات وأنـا أكتب أنــه ينبغى في المستقبل منع أى اختـلاط للـدم الألمـانى بالـدم اليهودى. وقـد كتبت عـدة مقالات في هـذا المعنى، وكررت دائمـا أننا ينبغي أن نأخذ الجنس اليهـودى، الشعب اليهودى،

كنموذج. وأعدت في مقالاتى أن اليهود يجب اعتبارهم كنموذج للأجناس الأخرى، لأنهم يتبعون قانونا عنصريا، هو قانون موسى، الذى يقول: إذا ذهبت إلى بلد أجنبي، ينبغي لك ألا تأخذ امرأة أجنبية». وهذا أيها السادة، على درجة كبيرة من الأهمية للحكم على قوانين نورمبرج، فهى قوانين يهودية أخذت كنموذج. فهى أصل الحفاظ على الهوية اليهودية التى عاشت طوال عدة قرون في حين أن الأجناس الأخرى والحضارات الأخرى قد اندثرت ».

[المصدر: محاكمة كبار مجرمى الحرب أمام المحكمة العسكرية الدولية (نورمبرج: ١٤ نوفير ١٩٤٥ ـ أكتوبر ١٩٤٦ . النص الرسمى باللغة الفرنسية)].

وهكذا وضع المشرِّعون والمستشارون في وزارة الداخلية النازية قوانين نورمبرج، وحق أهالى الرايخ، وحماية الدم الألمانى والشرف الألمانى».

ويعلق هؤلاء المستشارين والمشرِّعين على هذا قائلين:

« بناء على رغبة هتلر (الفوهرر) ، فإن قوانين نورمبرج لا تستلزم حقيقة اتخاذ تدابير من شأنها أن تزيد من حدة التعصب العنصرى وانتشاره، بل على النقيض من ذلك، فإن مثل هذه التدابير تعنى بداية نوع من الهدوء في العلاقات بين الشعب اليهودى والشعب الألمانى. وهكذا فإن أشد الصهاينة غلوا لم يظهروا أى نوع من المعارضة ضد روح قوانين نورمبرج».

وهـذه العنصـريـة ، نمـوذج كل أنـواع العنصـريـة الأخـرى، هى أيديولوجية تستخدم لتبرير هيمنة الشعوب المختلفة .

وأدت الحرفيـة إلى التمادى في المتجـازر التى قام بهـا يشوع : « إن مستوطنـى أمريكا مـن البروتستنت الأطهار، كـانوا في سبيـل الاستيلاء على أراضى الهنـود ومطـاردتهم ، وهـم يتـذرعـون بيشـوع » وعمليـات الإبادة المقدسة » للعمالقة والفلسطينيين .

[المصدر: توماس نلسون، « أطهار ماسا شوشتش اليهودية ، المجلد السادس عشر، رقم ٢ ، ١٩٦٧].

وتندرج أيديولوجية « الترنسفير » أى نقل السكان في إطار متوسط بين الإبـادة الكنعانيـة والخوف من الاختـلاط ، وتسانـدها الآن غـالبية خاخامات يهودا وسامرا . وتقوم هـذه السياسة على أساس قراءة متطرفة للنصـوص المقدسـة ، مثل الخطـاب المـوجه من الأحبـار إلى اليهـود يستحلفونهم فيها عدم ممـارسة اختلاط الأجناس (الأحبـار ١٩ / ١٩). وأمرهـم بـالتمييز بين الدم الطاهر والـدم الدنس (الأحبـــار ٢٠ / ٢٥)، والذى ميّز بين إسرائيل والشعوب الأخرى (الأحبار ٢٠ / ٢٤)، وذلك من أجل ممارسة التميز العنصرى (الخروج ٨ / ١٩) .

وهكذا لـم يتـورع الحاخـام الأكبر سيترولك أن يقـول عام ١٩٩٣ دون رادع أو وازع من أى جهة من الجهات :

« أود ألا يتزوج الشباب اليهود أبدا إلا من شابات يهوديات » .

وهكذا فإن إسرائيل « المقدسة » (الأحبار ٢٠ / ٢٦) ينبغى ألا تتدنس

(عزرا : ٩ / ١١) بالاتصال بشعوب أخرى التى مقتها الرب (الأحبار ، ٢٠ / ٢٣).

وتكرر هذا المنع مرارا وتكرارا .

« ولا تصاهرهم ابنتـك لا تعطها لابنه وابنته لا تأخذهـا لابنك ، لأنه يغوى ابنك عـن اتباعى . . » . (تثنيـة الاشتراع ٧ / ٣ ـ ٤) . « ولكن إذا ارتددتم واختلطتم ببقيـة هؤلاء الأمم (الشعوب الكنعانية) ، الـذين بقوا معكم وصـاهرتمـوهم ودخلتم بينهم ودخلوا بينكم ، فـاعلموا أن الـرب إلهكم لا يعـود يطـرد أولئك الأمم مـن وجهكم بل يصيـرون لكم وهقـا ومعثرة وسوطا على جنوبكم وشوكا في عيونكم حتى تضمحلوا عن هذه الأرض الصالحة التى أعطـاكم الرب إلهكم » . (سفر يشـوع ، ٢٣ / ١٢ ـ ١٣).

وفى ١٠ نـوفمبر ١٩٧٥ ، وفـى جلسة عـامـة ، اعتبرت منظمـة الأمم المتحدة أن الصهيونية شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصرى .

ومنذ انهيار الاتحاد السوفيتى ، وضعت الولايات المتحدة يدها على الأمم المتحـدة وحصلت فى ١٦ ديسمبـر ١٩٩١ ، على قـرار بإلغـاء القـرار العـادل الصـادر في سنـة ١٩٧٥ . مع أن الحقـائق تثبت أن لا شيء قد تغير منذ ١٩٧٥ ، فقـد اتخذ بالأحرى قمع الشعب الفلسطينى واستعماره و إبادته الجماعية البطيئة ، أبعادا أوسع لم يسبق لها مثيل .

●●●



ثانيـــا

أساطير القرن العشرين

١ـ أسطورة معاداة الصهيونية للفاشية

في عام ١٩٤١ ، اقترف إسحاق شامير « جريمة لاتغتفر من الناحية الأخلاقية ، فقد دعا إلى التحالف مع هتلر ومع ألمانيا النازية ضد بريطانيا» .

(بن زوهار، بن جوريون، النبي المسلح، باريس، ١٩٦٦، ص ـ ٩٩).

عندما بدأت الحرب ضد هتلر، وقفت الغالبية العظمى من المنظمات اليهودية إلى جانب الحلفاء، بل إن غالبية زعماء اليهود ومنهم حاييم وايزمان، اتخذوا موقفا مساندا للحلفاء، إلا أن الجماعة الصهيونية رغم أقليتها في ألمانيا آنذاك اتخذت سياسة مخالفة منذ ١٩٣٣ وحتى ١٩٤١ ، وتواطأت بل وتعاونت مع هتلر. وكانت السلطات النازية ، وفي الوقت الذى كانت تضطهد فيه اليهود بطردهم من الوظائف العامة على سبيل المثال في مرحلة أولى، تتحاور مع القادة الصهاينة الألمان ومنحتهم معاملة تفضيلية بتمييزهم عن اليهود من ذوى النزعة المتطرفة الذين كانت تطاردهم .

ولا ينصب الاتهام بالتواطؤ مع السلطات النازية على الغالبية العظمى من اليهود، بل إن بعضهم لم ينتظر الحرب العالمية لمكافحة الفاشية بالسلاح في إسبانيا من ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ في صفوف الفرق الدولية. وأنشأ بعضهم في جيتو وارسو «لجنة الكفاح اليهودية » وماتوا وهم يحاربون .

ولكن هذا الاتهام ينطبق على الأقلية التى كانت منظمة تنظيما جيدا والمكونة من القادة الصهاينة الذين كان همهم الوحيد إنشاء دولة يهودية قوية .

وكـان اهتمامهم الـوحيد بإنشـاء دولـة يهوديـة قويـة وحتى رؤيتهم العنصرية للعـالم، قـد جعل عداوتهم لـلإنجليـز أشد من عـداوتهم للنازية .

وبعد الحرب، أصبحـوا ، كمناحم بيجين أو إسحاق شـامير، قادة الصدارة في دولة إسرائيل .



وبتاريخ ٥ سبتمبر ١٩٣٩ ـ أى بعد يـومين من إعلان إنجلترا وفرنسا الحرب على ألمـانيا، كتب حاييم ويـزمان رئيس الـوكالة اليهـودية إلى تشمبرلين، رئيس وزراء صـاحب الجلالـة ملك إنجلترا ، خطابـا يبلغه فيه : إننـا نحن اليهود في جانـب بـريطانيـا العظمى وسنحارب من أجل الديموقراطية » .

مشيـرا إلى أن « المفـوضين عن اليهـود على استعداد فـورى لإبـرام اتفـاق للسماح بـاستخدام كل قـواهم وعدتهم من الـرجال ومهـاراتهم التقنية ومساعداتهم المادية وكل قدراتهم » . وقد نشر هذا الخطاب في « الجويش كـرونيكل » يوم ٨ سبتمر ١٩٣٩ ، وهـو يعتبر بمثابـة إعلان

حرب صريح من العالم اليهودى ضد ألمانيا . وقد طرح هذا الخطاب مشكلة احتجاز كل اليهود الألمان في معسكرات الاعتقال بوصفهم «رعايا شعب في حالة حرب مع ألمانيا » كما فعل الأمريكان مع مواطنيهم من أصل يابانى عشية دخولهم الحرب مع اليابان .

●●●

ولقد برهن الزعماء الصهاينة ، في عصر الفاشية الهتلرية والموسولنية ، على سلوك غامض ومشبوه بدءا من عرقلة الكفاح ضد الفاشية وحتى محاولة التعاون .

فالهدف الأساسى للصهاينة لم يكن إنقاذ حياة اليهود ولكن إنشاء دولة يهودية في فلسطين . وقد أعلن أول رئيس لدولة إسرائيل ، بن جوريون، ودون مواربة ، في ٧ ديسمبر ١٩٣٨ ، أمام القادة الصهاينة من « العمال » : لو كنت أعلم أنه من الممكن إنقاذ كل أطفال ألمانيا بإحضارهم إلى إنجلترا ، أو إنقاذ نصفهم فقط بنقلهم إلى إسرائيل الكبرى ، لاخترت الحل الثاني . لأننا يجب أن نحرص ليس فحسب على حياة هؤلاء الأطفال ، بل وعلى تاريخ شعب إسرائيل أيضا » .

[المصدر : إيفون جلبنير، السياسية الصهيونية ومصير اليهودية الأوروبية، القدس، المجلد الثاني عشر، ص- ١٩٩] .

« لم يكن إنقاذ يهود أوروبا على رأس أولويات الطبقة الحاكمة ، بل كان تأسيس دولة هو الأمر المهيمن في نظرهم » .

[المصدر : توم سيجيف ، المليون السابع ، باريس ١٩٩٣ ، ص ـ ٥٣٩] .

وهذا التعصب يوحى بموقف الوفد الصهيونى في مؤتمر إيفيان ، في يوليه ١٩٣٨ ، حيث اجتمعت ٣١ دولة لمناقشة استيعاب لاجئى ألمانيا النازية . فقد طالب الوفد الصهيونى وكحل وحيد ممكن ، بقبول مائتى ألف يهودى في فلسطين .

لقد كانت الدولة اليهودية بالنسبة لهم أهم من حياة اليهود .

إن العدو الرئيسى بالنسبة لزعماء الصهاينة هو ذوبان اليهود وتمثلهم في مجتمعاتهم . وهم يلتقون في ذلك مع الفكر الأساسى لأى عنصرية ، بما في ذلك العنصرية الهتلرية ، وهو نقاء الدم . ولهذا السبب ، وطبقا لمعاداة السامية المنظمة التى دفعت زعماء النازية إلى مطاردة كل اليهود من ألمانيا ثم من أوروبا عندما سيطروا عليها ، فإن النازيين اعتبروا الصهاينة بمثابة السند لهم لأنهم يخدمون هذا المخطط .

وهناك قرائن تدل على هذا التواطؤ . فقد وجه الاتحاد الصهيونى الألمانى إلى حزب النازى مذكرة في ١ ـ يونيه ١٩٣٣ ، أعلن فيها ما يلى :

« بتأسيس دولة جديدة ، أعلنت مبدأ الجنس ، نأمل أن تتواءم طائفتان مع الهياكل الجديدة . . . وإن اعترافنا بالجنسية اليهودية

يسمح لنا بإقامة علاقات واضحة وصادقة مع الشعب الألمانى وحقائقه القـومية والعنصـرية. وذلك لأننا لا نـود أن نقلل من قـدر المبـادئ الأساسيـة ، ولأننا أيضا ضـد الزيجات المختلطـة . . فاليهود الـواعون بهـويتهم والذين نتحـدث باسمهـم، يستطيعون أن يجـدوا مكانـا لهـم داخل هياكل الـدولة الألمـانية، لأنهم قد تحـرروا من الشعور بـالحقد والضغينة الذى يعانى منه اليهود الذين تمثلتهم المجتمعات الموجودين بها؟ . . إننا نعتقـد في إمكانية العلاقات المخلصـة بين اليهود الواعين بطائفتهم وبالدولة الألمانية.

ولبلـوغ هذه الأهـداف العملية، تـأمل الصهيونيـة في أن تتمكن من التعاون حتى مع حكومة معادية تمـاما لليهود. . فإن تحقيق الصهيونية لا يضيره حقد اليهود في الخارج، وعـدائهم للتوجه الألماني الحالى. والدعـاية للمقاطعة ــ والموجهة حـاليا ضد ألمانيـا ـ هى في جوهـرها ليست صهيونية.

[المصدر: لوسى داووفيش ، قارئ للهلوكوست، ص ١٥٥].

وأضافت المذكرة: وإنه في حالـة موافقة الألمان على هذا التعاون، سيسعى الصهـاينـة بكل جهدهم إلـى تحويل اليهـود في الخـارج عن المناداة بالمقاطعة ضد ألمانيا.

[المصـدر لوسى داووفيـش، الحرب ضد اليهـود (١٩٣٣ ـ ١٩٤٥) لنـدن، ١٩٧٧ ، الصفحتان ٢٣١ ، ٢٣٢].

رحب الزعماء الهتلريون بتوجهات قادة الضهاينة الذين يتفقون معهم في التخلص من اليهـود من أجل همهم الـوحيـد بإنشـاء دولتهم في فلسطين. وكتب المنظّر النازى الرئيسى الفريد روزنبرج : ينبغى مساندة الصهيونية بكل قوة حتى يتسنى نقل مجموعة من اليهود الألمان سنويا إلى فلسطين .

[المصدر أ. روزنبرج : مسار اليهـود على مدار الزمن ، ميونخ، ١٩٣٧، ص ١٥٣].

وكتب رينهـارت هيدريش فـي عام ١٩٣٥ : يجب علينـا أن نقسم اليهـود إلى فئتين: الصهـاينـة ومـؤيـدى الاستيعـاب في المجتمـات الأخـرى. فالصهـاينة ينـادون بمفهوم عنصـرى بحت ، وبالهجـرة إلى فلسطين، يساعـدون على بناء دولتهم اليهـودية الخـاصة بهم. . ولهم تمنياتنا وإرادتنا الرسمية .

[المصدر : هوهن: جمعية رأس الميت، ص ٣٣٣].

وكتب مولاو شوانت إلى وزارة الداخلية : ليس هناك من الأسباب ما يدعـو إلى عرقلـة النشاط الصهيـونى في ألمانيـا بواسطـة أى إجراءات إداريـة ، لأن الصهيـونية لا تتعـارض مع بـرنـامج الاشتـراكية القـوميـة (النازية) التى هدفها هو إبعاد يهود ألمانيا تدريجيا .

[المصدر : الخطاب رقم ٢١ـ٨٣ zu ، المؤرخ في ٢٨ / ٨ / ١٩٣٥].

وقـد طبقت هذه الأوامـر بحذافيرهـا لتأكيد الإجـراءات السابقـة .

وبفضل هذا المركز التفضيلى للصهيونية في ألمانيا النازية، كتب الجيستابو البافارى إلى البوليس في ٢٨ يناير ١٩٣٥، هذا المنشور: «ينبغي ألا يعامل أعضاء المنظمة الصهيونية وبسبب نشاطهم الموجه نحو الهجرة إلى فلسطين، بنفس الصرامة الواجبة حيال أعضاء المنظمات اليهودية الألمانية».

[المصدر: كورت جروسمان، «الصهاينة وغير الصهاينة في ظل القانون النازى في الثلاثينات» المجلد الرابع، ، ص ٣١٠].

« لقد كان وجود المنظمة الصهيونية ليهود ألمانيا وجودا قانونيا وشرعيا حتى عام ١٩٣٨، أى بعد مضى خمس سنوات على اعتلاء هتلر الحكم. . واستمرت صحيفة الصهاينة الألمان تصدر حتى ١٩٣٨».

[المصدر: ليوبوفيتش، إسرائيل واليهودية، ١٩٩٣، ص ١١٦].

وفي مقابل الاعتراف الرسمى بالزعماء الصهاينة بوصفهم الممثلين الوحيدين للطائفة اليهودية، فقد عرضوا القيام بكسر الحصار والمقاطعة التى كان أعداء الفاشية في العالم يحاولون فرضهما.

وابتداء من ١٩٣٣، بدأ التعاون الاقتصادى: وأنشئت شركتان هما: شركة هعفرا، في تل أبيب، وشركة يالترو، في برلين.

وكانت آلية العملية على النحو التالى: يودع أى يهودى يرغب في الهجرة، في بنك فاسرمان في برلين، أو فى بنك فاربورج في

هامبورج، مبلغا لا يقل عن ١٠٠ جنيه استرلينى وبهذا المبلغ يشترى المصدرون اليهود بضائع ألمانية وجهتها فلسطين، ومع دفع القيمة المقابلة بالجنيهات الفلسطينية، ولحساب شركة هعفرا، في البنك الإنجلو فلسطينى في تل أبيب. وعندما يصل المهاجر إلى فلسطين، يتسلم ما يعادل المبلغ الذى أودعه في ألمانيا.

وقد شارك عدد كبير من رؤساء وزراء إسرائيل في هذه العملية ولا سيما بن جوريون وموشى شاريت (الذي كان يسمى حينذاك موشى شرتوك) وجولدا مائير التى ساندتها انطلاقا من نيويورك، وليفى أشكول الذى كان هو الممثل في برلين.

[المصدر: « بن جوريون وشرتوك »، ص ٢٩٤].

ولقد كانت العملية مربحة بالنسبة للطرفين: فقد نجح النازى في تحطيم الحصار (ونجح الصهاينة في بيع بضائع ألمانية حتى في إنجلترا)، وحقق الصهاينة هجرة « انتقائية » كما أرادوها: فالمليونيرات وحدهم كان بوسعهم الهجرة (والتى كانت رؤوس أموالهم تسمح بتنمية الاستيطان الصهيونى في فلسطين). وطبقا لأهداف الصهيونية، فقد كان الأهم هو إنقاذ رؤوس الأموال اليهودية من ألمانيا النازية لكى تتاح لها توسيع عمليتها، وإن حياة اليهود المعدمين أو غير القادرين على العمل أو على الحرب، ما هى إلا عالة وعبء ثقيل.

ودامت سياسة التعاون هذه حتى ١٩٤١ (أى طوال ٨ سنوات بعد وصول هتلر إلى السلطة). وكان إيخمان هو همزة الوصل مع كاستنر.

فقد كشفت محاكمة إيخمان، وفى جزء منها على الأقل، عن آليات هذا التواطؤ « والمبادلات » بين اليهود الصهاينة « المهمين » بالنسبة لإنشاء الدولة اليهودية (شخصيات غنية، تقنيون، شبان قادرون على تعزيز الجيوش . . . إلخ) وبين كتلة من اليهود أقل نفعا ومتروكة في يد هتلر.

وأعلن رئيس هذه اللجنة إسحاق جرونبوم في ١٨ يناير ١٩٤٣ : الصهيونية مُقدمة على كل شيء . .

« وسيقولون إننى معاد للسامية، وإننى لا أريد أن أنقذ من في المنفى، وإننى لا أملك قلب يهودى يدشى حار (واليدشى هى لغة يهود أوروبا) » . [. . .] ولندعهم يقولون ما يريدون . ولن أطالب الوكالة اليهودية بأن تخصص مبلغ ٣٠٠٠٠٠ ولا مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه استرلينى لمساعدة اليهودية الأوروبية .

وأظن أن من يطالب بمثل هذه الأمور فإنما يقترف إثما ضد الصهيونية » .

[المصدر: جرونبوم : أيام التدمير، ص ٦٨٠].

وقد كان ذلك هو وجهة نظر بن جوريون أيضا : « إن مهمة الصهيوني لا تكمن في إنقاذ « بقية » إسرائيل الموجودة في أوروبا، ولكن في إنقاذ أرض إسرائيل للشعب اليهودى » .

« واتفق زعماء الوكـالة اليهودية على أن الأقليـة التى يمكن إنقاذها ينبغى أن يتم اختيـارهـا وفقـا لاحتيـاجـات المشـروع الصهيـونى في فلسطين» .

[المصدر: توم سجيف، ص ١٢٥ ، ص ١٥٨] .

وقـد حضرحنـا أرنت ، أحـد كبار المـدافعين عن القضيـة اليهوديـة بدراسـاته وكتبه ، هذه المنـاقشات . وخصها بكتاب هـو: إيخمان في القدس . بيَّن فيه (الصفحات ١٤٣ ــ ١٤١) سلبية بل وتواطؤ المجالس اليهودية التى كان ثلثاها يُدار بمعرفة الصهاينة .

ومن واقع كتاب إيسايا ترونك : « طبقا لحسابات فروديجر، كان من الممكن إنقاذ خمسين في المائة من اليهود إذا كانوا قد خالفوا تعليمات المجالس اليهودية ولم يتبعوها» . (صفحة ١٤١) .

والأمر الذى له مغزاه هو ما حدث أثناء احتفالات الذكرى الخمسين بانتفـاضة جيتو وارسـو، والذى طلب فيه رئيس دولـة إسرائيل من ليش فـاليزى ، رئيس بـولندا ، ألا يعطى الكلمـة لماريك إيـدلمان ، الـرئيس المساعد لهذا العصيان وأحد الذين نجوا ومازالوا على قيد الحياة .

فقـد أجرى مـاريك ايدلمـان فعـلا مقابلـة آدوار التير من صحيفـة هـارتس الإسرائيليـة فى ١٩٩٣ ، ذكّر فيهـا بمن كانـوا هم المحرضـون الحقيقيـون وإبطال اللجنـة اليهـوديـة للكفاح في جيتـو وارسـو، وهم

الاشتراكيون من البوند والمعادون للصهيونية، والشيوعيون، وأتباع تروتسكي، من أمثال ميخائيل روزنفلد ومالازيمتبوم، مع أدلمان وأقلية من صهاينة اليسار في بوعالى زيون أو هاشومر هتزائير.

فقد ناضل هؤلاء ضد النازية بالسلاح كما فعل اليهود المتطوعون مع الفرق الدولية في إسبانيا وفرنسا، أثناء الاحتلال، والأعضاء اليهود في اليد العاملة المهاجرة.

ويحكى ناحوم جولدمان، رئيس المنظمة الصهيونية العالمية « ثم » «المجلس اليهودى العالمى »، في سيرته الذاتية، مقابلته المأساوية مع وزير الخارجية التشيكى إدوار بينيس فى ١٩٣٥، التى عاب فيها على الصهاينة كسرهم لحصار هتلر بواسطة شركة هعفرا (واتفاقات النقل) ورفض المنظمة الصهيونية العالمية تنظيم المقاومة ضد النازية.

« لم أشعر في حياتى بالأسى والخزى في أى مقابلة من المقابلات العديدة التى أجريتها، إلا خلال هاتين الساعتين. لقد أحسست بكل شعرة في جسمى أن بينيس كان على حق ».

[المصدر : ناحوم جولدمان، السيرة الذاتية، الصفحات ١٥٧ـ١٥٨].

«وقد استقبل موسولينى وايزمان في ٣ يناير ١٩٢٣ ومرة أخرى في ١٧ سبتمبر ١٩٢٦؛ وتحدث ناحوم جولدمان رئيس المنظمة الصهيونية العالمية مع موسولينى في ٢٦ أكتوبر ١٩٢٧، الذى قال له :

سأساعدكم في إنشاء هذه الدولة اليهودية ». (جولدمان، السيرة الذاتية، ص ١٧٠).

وقد بلغت سياسة التواطؤ هذه ذروتها في عام ١٩٤١ عندما اقترفت مجموعة من غلاة الصهاينة المتطرفين، وهى مجموعة «ليحى» (المحاربون من أجل تحرير إسرائيل) والتى كان يرأسها إبراهام ستيرن، وبعد وفاته ترويكا من بينهم إسحق شامير، « جريمة لا تغتفر من الناحية الأخلاقية وهى المناداة بتحالف مع هتلر، مع ألمانيا النازية، وضد بريطانيا ».

[المصدر: بارزوهار، بن جوريون، المرجع السابق، باريس ١٩٦٦، ص ـ ٩٩].

وكشف أليزرها ليفى، النقابى العمالى المعروف، وعضو كيبوتز يهوى، في أسبوعية « هوتام» التى تصدر في تل أبيب (بتاريخ ١٩ أغسطس ١٩٨٣) عن وجود وثيقة موقعة من إسحق شامير، (الذى كان يسمى حينئذ يزرنيتسكى) وإبراهام شيترن، سلمت إلى سفارة ألمانيا في أنقرة، في الوقت الذى كانت الحرب في أوروبا على أشدها، والتى وطأت فيها قوات روميل أرض مصر، جاء فيها: « من ناحية المفهوم، فنحن نتطابق مع مفهومكم. فلماذا إذن لا نتعاون مع بعضنا البعض؟ ».

ويؤكد أحد الرؤساء التاريخيين لمجموعة « شتيرن »، وهو إسرائيل

الداد، في مقال له نشر في جريدة أديعوت أحرونوت اليومية الصادرة في تل أبيب بتاريخ ٤ فبراير ١٩٨٣، على صحة هذه المباحثات بين حركته والممثلين الرسميين لألمانيا النازية.

وهاك بعض الفقرات الرئيسية لهذا النص: « المبادىء الأساسية للمنظمة العسكرية الوطنية في فلسطين (أرجون زفاى ليومى) بشأن حل المسألة اليهودية في أوروبا والمشاركة النشطة للمنظمة في الحرب إلى جانب ألمانيا ». يتبين من أقوال قادة دولة ألمانيا القومية الاشتراكية (النازية) أن الحل الجذرى للمسألة اليهودية يكمن في إجلاء الجموع اليهودية عن أوروبا. وأن هذا هو الشرط الأولي لحل المشكلة اليهودية، ولكن هذا لا يمكن إلا بتوطين تلك الجموع في فلسطين، فى دولة يهودية، وداخل حدودها التاريخية.

وإن حل المشكلة اليهودية بصورة نهائية، وتحرير الشعب اليهودى، هو هدف النشاط السياسى والسنوات الطويلة لكفاح «الحركة من أجل حرية إسرائيل » (ليحيى) ومنظمتها العسكرية الوطنية في فلسطين. (أرجون زفاى ليومى). وتعترف المنظمة بالموقف المتسامح لحكومة الريخ حيال الأنشطة الصهيونية داخل ألمانيا وبالخطط الصهيونية للهجرة، وأن المنظمة تعرض مشاركتها في الحرب إلى جانب ألمانيا شريطة اعتراف حكومة ألمانيا بالتطلعات القومية لحركة ليحى.

وسيسير تعاون حركة تحرير إسرائيل، طبقا للبيانات الأخيرة

لمستشار الريخ الألمانى التى شدد فيها السيد هتلر على أن أى مفاوضات وأى تحالفات ينبغى أن تساهم في عزل إنجلترا وهزيمتها .

والمنظمة ، بهياكلها ومفهومها للعالم ، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحركات الشمولية الأوروبية » .

[المصدر: النص الأصلى باللغة الألمانية المنشور في كتاب دافيد يزرائيلى : المسألة الفلسطينية في السياسة الألمانية، من ١٨٨٩ إلى ١٩٤٥ ، ١٩٧٤ ، ص ٣١٥-٣١٧].

وحسب مصادر الصحافة الإسرائيلية ، التى نشرت عشرات المقالات في هذا الموضوع ، فإن النازى لم يأخذ اقتراحات شتيرن ، والسيد شامير وأصدقائه على محمل الجد أبدا .

وقد توقفت المفاوضات بين الطرفين عندما ألقت قوات الحلفاء القبض في يونيه ١٩٤١ ، على مندوب شتيرن وشامير، وهو نفتالى لوبنتشيك، داخل مكتب الجهاز السرى النازى في دمشق . وهناك أعضاء في المجموعة واصلوا الاتصالات حتى إلقاء القبض على إسحاق شامير من طرف السلطات البريطانية في ديسمبر ١٩٤١ ، بتهمة « الإرهاب والتعاون مع العدو النازى » .

ومثل هذا الماضى لم يمنع إسحاق شامير من أن يصبح رئيس وزراء وأن يكون اليوم أيضًا رئيسا لمعارضة قوية وأشدها تمسكا باحتلال الضفة الغربية . وفي الحقيقة فإن الزعماء الصهاينة ، رغم مخاصماتهم

الداخلية، يواصلون نفس الهدف العنصرى: طرد السكان العرب الأصليين بالترويع والاغتصاب أو النفى، لكى يظلوا وحدهم الغزاة والأسياد.

لقد صرح بن جوريون: «إن بيجين ينتمى دون شك إلى النمط الهتلرى. فهو عنصرى على استعداد لإبادة كل العرب لتحقيق حلمه بتوحيد إسرائيل، وهو مستعد لإنجاز هذا الهدف المقدس، باستخدام كل الوسائل».

[المصدر أ. هابر، مناجم بيجين، الرجل والأسطورة، نيويورك، ١٩٧٩، ص ٣٨٥].

ونفس هذا الابن جوريون لم يؤمن أبدا بإمكانية التعايش مع العرب. وكلما قل عدد العرب على تخوم دولة إسرائيل، كلما كان ذلك أفضل.

وفي عام ١٩٤٠، ولإثارة السخط على الإنجليز الذين كانوا قد قرروا إنقاذ اليهود المهددين من هتلر، وذلك باستضافتهم في جزيرة موريشيس، فإن الباخرة التى كانت تنقلهم وهى ناقلة البضائع الفرنسية «باتريا»، وعند توقفها في ميناء حيفا يوم ٢٥ ديسمبر ١٩٤٠، لم يتردد الزعماء الصهاينة من جماعة الهاجاناه (وكان رئيسهم بن جوريون) في تفجيرها، مما أدى إلى وفاة ٢٥٢ يهوديا وأفراد طاقم الباخرة الإنجليز.

[المصدر: دكتور هرتزل روزيلوم، ١٩٥٨ وجويش نيوزلتر نيويورك، نوفمبر ١٩٥٨].

ويؤكـد يهودا بـاور حقيقة هذا التفجيـر بواسطة الهـاجانـاه ، وعدد الضحايا ، في كتابه يهود للبيع .

[باريس ، ١٩٩٦ ، ص ـ ٨٤] .

ومثال آخر، العراق :

لقـد كـانت الطـائفـة اليهـوديـة (١١٠٠٠٠ شخص في ١٩٤٨) متأصلـة في البـلاد تمـامـا . وأعلن حـاخـام العـراق الأكبـر خـدورى ساسون : « لقد تمتع اليهود والعرب بنفس الحقوق والامتيازات منذ ألف سنة ولم يعتبروا أنفسهم عناصر غريبة أو منفصلة عن هذا البلد » .

ثم بدأت التصـرفات الإرهابيـة الإسرائيليـة ، في ١٩٥٠ في بغداد . وأمام إحجـام اليهود العراقيين وتـرددهم في تسجيل أنفسهم على قوائم الهجـرة إلى إسرائيل ، لـم تتـردد الأجهـزة السريـة الإسرائيليـة ومن أجل إقنـاعهم بأنهم فى خطـر، بإلقاء القنـابل عليهم . . وقتل الهجـوم على معبـد « شيم تـوف » ثلاثـة أشخـاص وجـرح العشرات . وهكـذا بـدأ الخروج الجماعى المسمى « عملية علىَ بابا » .

[المصدر : جريدة أديعوت أحرونوت ، ٨ نوفبر ١٩٧٧] .

وكان الهدف المنشود هو تجميع اليهود في جيتو عالمى .

ولقد أثبتت الـوقائع أن تيـودور هرتـزل كان على حق . وكـان اليهود الصالحـون يرددون كل يوم : « العـام القادم في القـدس » . وجعلوا من القـدس رمزا لتحـالف الـرب مع الإنسان . ولكن « العـودة » لـم تتم إلا بتخويف اليهود من التعرض لخطر أعداء السامية في البلدان الأجنبية .

وفى ٣١ أغسطس ١٩٤٩ ، وفى حديث موجه لمجموعة من الأمريكيين الذين كانوا في زيارة لإسرائيل ، قال بن جوريون : « رغم أننا حققنا حلمنا بإنشاء دولة يهودية ، فإننا ما زلنا في البداية . فلا يوجد في إسرائيل اليوم سوى ٩٠٠٠٠٠ يهودى ، بينما غالبية الشعب اليهودى مازالت موجودة في الخارج . ومهمتنا القادمة هى إحضار جميع اليهود إلى إسرائيل » .

وكام هدف بن جوريون هو إحضار أربعة ملايين يهودى في الفترة ما بين ١٩٥١ و ١٩٦١ . ولم يحضر سوى ٨٠٠٠٠٠ . وفي عام ١٩٦٠ ، وصل طوال السنة ٣٠٠٠٠ مهاجر فقط . وفي ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ ، كانت الهجرة خارج إسرائيل تفوق الهجرة إليها .

وبعض عمليات الاضطهاد الكبرى ، كالتى حدثت فى رومانيا ، هى التى كانت وراء « العودة » .

وحتى فظاعة هتلر وأعماله الشرسة لم تنجح فى تحقيق حلم بن جوريون .

فمن بين ضحايا النازية من اليهود الذين التجأوا إلى الخارج بين ١٩٣٥ و ١٩٤٣ ، ذهب منهم بالكاد نسبة ٥ ,٨٪ للإقامة في إسرائيل . وحددت الولايات المتحدة استقبالهم بعدد ١٨٢٠٠٠ (أقل من ٧٪) ، وإنجلترا بعدد ٦٧٠٠٠ (أقل من ٢ ٪) أما الغالبية العظمى ، أى نسبة ٧٥ ٪ ، فقد لجأت إلى الاتحاد السوفيتى .

[المصدر « معهد الشئون اليهودية » في نيويورك] .

وثمة مثال نموذجي للتلاعب بالتاريخ من طرف المؤرخين الرسميين، ورد في كتاب يهودا باور الأخير، وهو عضو بمعهد التاريخ المعاصر لليهود في الجامعة العبرية في القدس. فكتابه عنوانه: يهود للبيع، مع عنوان جانبي: المفاوضات بين النازى واليهود، ١٩٣٣ - ١٩٤٥، وصدر في باريس عام ١٩٩٦.

ويدل مظهر الكتاب الخارجي على أنه عمل علمي بما يحتويه من حواشٍ بلغ عددها ٥٢٣ حاشية مرجعية وببليوغرافية وفهارس.. إلخ.

هذا في الظاهر فقط، لأن بعض المصادر التى تعالج الموضوع، والتى لم يستطع المؤلف تجاهلها، مرت مرّ الكرام وفى صمت (ربما لأنها تتعارض مع نظريته التى ترمى إلى إبراز عناية زعماء الصهاينة بانتزاع اليهود الفقراء من براثن هتلر، في وقت كانوا يمارسون فيه نوعا من « الانتقاء »).

والأعمال التى ذكرها المؤلف، تنبع كلها من مؤلفات عائلته الروحية الصهيونية. ولم يشر الكتاب إلى تواطؤ جمعية أرجون تزفاى ليومى مع هتلر في ١٩٤١، الذى اقترحه شامير. وقد وضع باور قائمة بأسماء « المتفاوضين » مع هتلر، وأضاف: « وقد أصبحوا كلهم من الأبطال » أما كل من نادى بمقاطعة هتلر على مستوى العالم، فهم في نظره ليسوا بأبطال!

وغاية الكتاب هى محاولة إخفاء حقيقة أساسية هى أن الشغل الشاغل للزعماء الصهاينة أثناء حكم هتلر، لم يكن إنقاذ اليهود من نار

النازى ، بـل وطبقا للمشروع الصهيـونى السيـاسى الذى وضعـه تيودور هرتزل ، هو تأسيس « دولة يهودية » قوية .

والموضوع الـرئيسى الثانى للكتاب هو الإيهـام بأن حرب هتلر « هى حرب ضد اليهـود » وليست حربا ضد الشيوعيـة في المقام الأول ، مما جعله يـوجه معظم قوته الحـربية تجاه الشرق ، والسعى إلى إبـرام سلام منفرد مع الولايات المتحدة بل وحتى مع إنجلترا ، لكى يضمن الهيمنة على كل أوروبا دون الحاجة إلى المحاربة على جبهتين .

« إن جميع المـؤرخين يتفقـون على أن هيملـر كـان يفضل سـلامـا منفصلا مع الغـرب حتى يكرس كل قواه ضـد الخطر البلشفى » (ص ـ١٦٧) « وكـان فـون بوبـن يعتقد اعتقـادا راسخـا في تفـاهم قـادم مع الولايات المتحدة وألمانيا للـوقف كسد في وجه الشيوعية » (باور ، ص ـ ١٨٩) .

ولقد كانت « المفاوضات » بين الصهاينة والنازى هدفها بالضبط هو هذا الهدف ، وهو ما اضطر باور بالاعتراف به .

« لقد كـان النازى يعرفـون ، وعلى النقيض من الروس ، أن حكـومة صاحب الجلالة وحكومة الولايات المتحدة لهما من الضعف السياسى ما لا يسمح لهمـا بتحمل أى ضغوط من الضغوط التى يمارسهـا اليهود عليهما » . (باور ، ص ـ ٢٦٠) .

وفي عام ١٩٤٤ ، اقتـرح إيخمان على المندوب الصهيونى بـراند ،

مبادلة مليـون يهودى مقابل ١٠٠٠٠ شاحنة لاستخـدامها على الجبهة الروسية دون سواها .

وساند بن جوريون وموشى شـاريت (شرتوك) هذا العرض ، ووجه بن جـوريون بـالفعل نـداء شخصيا إلى روزفلت « حتى لا تفلت هـذه الفرصـة الفريـدة وربما الأخيـرة لإنقاذ آخـر يهود أوروبـا » . ولقد كـان الهدف واضحـا : مبادلة اليهود مقـابل معدات إستراتيجية ، بل وإقـامة اتصـالات دبلومـاسية مع الغـرب ، وهى اتصالات قـد تؤدى إلى سـلام منفـرد ، أو حتى إلى حـرب يشتـرك فيهـا الألمـان مع الغـربيين ضـد السوفيت» (باور، ص ـ ٣٤٣) .

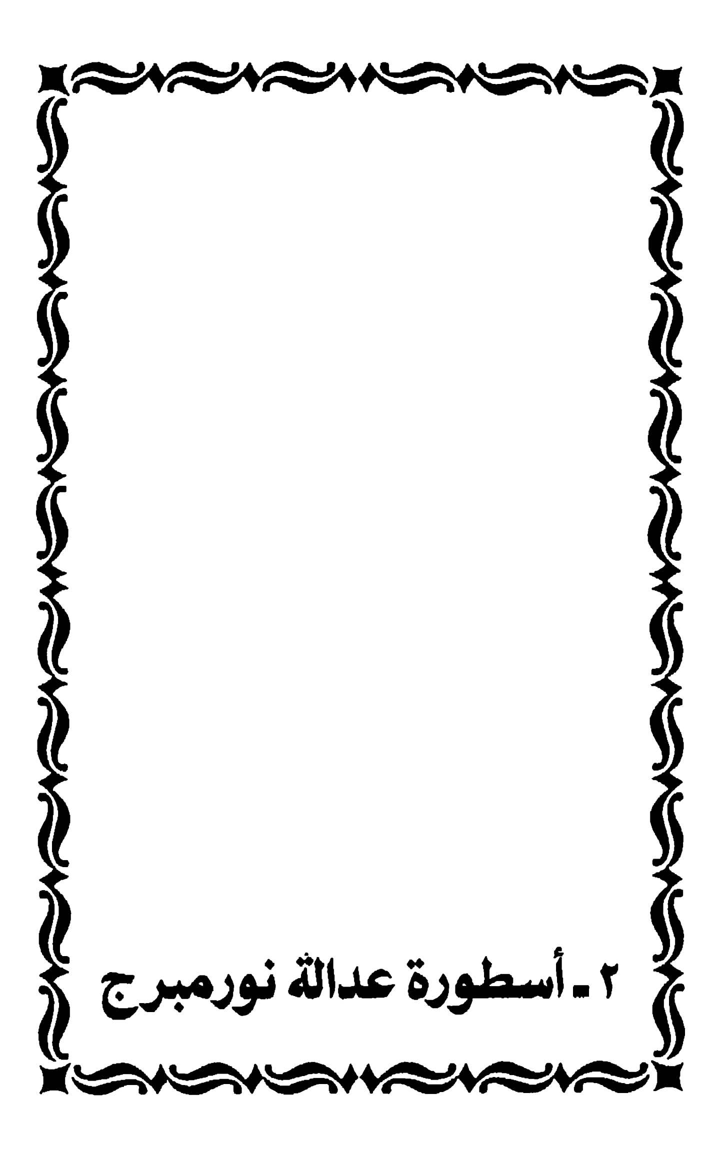
وأخفقت هـذه المؤامـرة عنـدما قـام الأمـريكـان والإنجليز بإبـلاغ السوفييت بهذه المسـاومات . ويقول باور فى هذا الصـدد : « لقد كان الدور الأسـاسى لروسيا في المعـركة ضـد ألمانيا النـازية بمثابـة الدعم الجـوهرى لصـلابة مـوقف الحلفـاء . فقد انهـزم الفرمـاخت (الجيش الألمـانى) في روسيا على يـد الجيش الأحمر. وبـدون السوفيت ومـا عانـوه ، وبدون أعمـالهم البطولية ، فإن الحـرب كانت ستـدوم سنوات وسنوات وربما لم نكسبها » . (باور ص ـ ٣٤٧) .

وعلى كل حال ، فإنـه من البداية وحتى النهـاية ، لم يفكر الـزعماء الصهاينـة (وهـم الذين تـولوا الحكم في إسـرائيل مثل شاميـر) إلا في تأسيس دولـة قـويـة في فلسطيـن ، ولـم يفكـروا لحظـة واحـدة في المسئوليات التى تقع على عـاتق جماعة المقاومين لهتلـر ، كما لو أن

النازيين لم يكـن لهم أعداء أو ضحايـا إلا اليهود ، وأن الأمـر لا يعدو سوى إنقاد اليهود وحدهم .

وحتى الإنجليـز فقـد انتهى بهم الحـال إلى إظهـار سخطهم لهـذه الرغبـة في تجاهل معـاناة ٥٠ مليـون من ضحايا الهتلـرية ، والمطـالبة بإنقـاذ اليهود دون سـواهم ولكن ليس كل اليهود بل كل من يقـدر منهم على بناء دولة قوية في فلسطين .





٢ ـ أسطورة عدالة نورمبرج

« إن هـذه المحكمة تمثل استمـرارا لجهود حـرب الدول الحليفـة »
روبرت جاكسـون النائب العام للولايـات المتحدة (جلسة ٢٦ يوليـــه ١٩٤٦).

في ٨ أغسطس ١٩٤٥ ، اجتمع الـزعمـــاء الأمـريكيـون والإنجليـز والفرنسيـون والروس في لنـدن للاتفاق على « مـلاحقة وتـوقيع العقاب على كبـار مجـرمى الحـرب التـابعين لقـوى المحـور » وذلك بإنشـاء محكمة عسكرية دولية (المادة الأولى ، أ).

وقـد صُنِّفت الجـرائم في المـادة ٦ من الفصل الثـاني على النحـو التالى :

١ ــ جرائم ضـد السلام ، وهى تتعلق بتحـديـد مسئوليـة من قامـوا بإشعال الحرب .

٢ ـ جرائم الحرب ، وتخص خرق قوانين وأعراف الحروب .

٣ ــ جـرائم ضــد الإنســانيـة، وهى الجـرائم المقتـرفـة ضــد المدنيين . وتشكيل مثل هذه المحكمة يحتاج إلى بعض التعليقات :

أولا ــ أنهــا لم تكن محكمـــة دوليــة حيث لـم تتشكل إلا من المنتصرين في الحرب، وبالتـالى فإن الجرائم التى كانت ستحجز هى

---

(١) في ١٩١٩ ، كتب الاقتصـادى الشهيـر لـورد أورج كينز يقـول : بمعـاهـدة كهذه، فإن حربا جديدة ستقوم بعد عشرين عاما .

الجرائم التى اقترفها المنهزمون. وهو ما اعترف به النائب العام الأمريكى روبرت جاكسون الذى كان يرأس جلسة ٢٦ يوليه ١٩٤٦، حيث قال: ما زال الحلفاء عمليا في حالة حرب مع ألمانيا. . . وبوصفها محكمة عسكرية، فإن هذه المحكمة لا تمثل سوى استمرارالجهود حرب الشعوب الحليفة».

ـ وعلى هذا فالأمر يتعلق بمحكمة استثنائية تشكل آخر فصل من فصول الحرب، وتنفى من حيث مبدأها، المسئولية عن المنتصرين، وقبل كل شيء مسئوليتهم إشعال الحرب.

ففى نورمبرج لم تطرح مسألة ما إذا كانت معاهدة فرساى، بكل عواقبها، وخاصة تضاعف حالات الإفلاس، وكذلك البطالة، قد أتاحت لشخص كهتلر الوصول إلى الذروة بموافقة غالبية الشعب الألمانى (١). وعلى سبيل المثال، إجبار ألمانيا المهزومة في ١٩١٨، على دفع ١٣٢ مليار من الماركات الذهب، كتعويضات حرب، في الوقت كانت فيه الثروة القومية لألمانيا تبلغ ٢٦٠ مليار مارك ذهبًا.

وانهار الاقتصاد الألمانى وأصيب الشعب الألمانى بالإحباط من جراء عمليات الإفلاس وتدهور العملة، وخاصة البطالة، مما أدى إلى صعود نجم هتلر بمنحه أسهل المبررات لدعم فكرته الرئيسية وهى إلغاء معاهدة فرساى وما تضمنته من بؤس وإذلال للشعب الألمانى.

وعندما حصل هتلر وأعوانه من السياسيين على الأغلبية المطلقة في الريشتاخ (البرلمان الألماني) ، بدأت إعادة التسلح بمساعدة من الشركات الأمريكية والإنجليزية والفرنسية الكبرى، ومن بينها شركة الكمياويات الإمريكية ديبون دى نيمور وشركة أمبيريال كميكالز، مصرف ديلون في نيويورك الذى قدم الإعانات لصناعة الصلب، وهناك صناعات أخرى مُولت من طرف مورجان أو روكفلر. .

وهكذا شارك الجنيه الإنجليزي والدولار الإمريكي في المؤامرة التي جاءت بهتلر إلى الحكم.

ولكن مدراء هذه الشركات لم يتم استجوابهم أمام محكمة نورمبرج في إطار « المؤامرة ضد السلام » .

وكثيرا ما ذكرت اللعنات التي كان يكيلها هتلر وزعماء النازى للشيوعيين واليهود. وخاصة ما جاء في الفصل الخامس عشر من الجزء الثاني من « كفاحى » حيث تناول هتلر ماضى حرب الغازات التي شنها الإنجليز أثناء الحرب العالمية الأولى، وهو الفصل المعنون: «حق الدفاع الشرعى »، والذى أشار فيه هتلر إلى أنه كان من الأدعى له التخلص من عدة آلاف من اليهود في الوقت المناسب، حتي ينقذ حياة مليون من الألمان الطيبين والشجعان.

وفي حديث له أمام البرلمان في ٣٠ يناير ١٩٣٩ ، قال كذلك :

« يستطيع اليهود ان يواصلوا شن حرب الإنهاك في بعض الدول

حيث تحميهم الاحتكارات والامتيازات التي يمارسونها على الصحافة والسينما والدعاية الإذاعية والمسارح والأدب وغيرها. ومع ذلك، فإذا ما نجح هنا الشعب مرة ثانية في دفع ملايين الأشخاص إلى نزاع قد يعود عليهم بالفائدة، فإن ذلك سيؤدى إلى ظهور شجاعة الحركة التوضيحية التى سمحت بالقضاء نهائيا على اليهودية في ألمانيا خلال عدة سنوات ».

وفي ٣٠ يناير ١٩٤١، قال هتلر لجموع يهود أوروبا « إن دورهم سيكون قد انتهى بحالة حرب شاملة». وصرح في بيان آخر بتاريخ ٣٠ يناير ١٩٤٢، أن الحرب « ستقضى على اليهودية في أوروبا ». والوصية السياسية لهتلر التى نشرتها المحكمة العسكرية الدولية تعج بهذه الأراء. فهتلر يتحدث عن تدمير « نفوذ ما » أما هيملر فإنه يتحدث مباشرة عن تدمير الأشخاص. فقد قال لجنرالاته في ٥ مايو ١٩٤٤، في سونتهوفن، ما يلى: « في هذا النزاع مع آسيا، ينبغي لنا أن نعتاد على نسيان قواعد اللعبة والأخلاقيات المتعارف عليها أثناء الحروب الأوروبية الماضية، رغم أنها عزيزة علينا وتتناسب مع عقليتنا».

ولكن هذه الوحشية لم تكن من نصيب معسكر واحد.

فقد طلب لكيفتون فاديمان، محرر مجلة نيويوركر الأسبوعية، في

عام ١٩٤٢ إلى الكتاب « خلق روح من الحقد الشديد ضد كل الألمان وليس فقط ضد زعماء النازى » .

وأضاف : والطريقة الوحيدة لكى يفهمنا الألمان هى قتلهم . وحتى بهذا فإنهم لن يفهموا» .

وفي شهر أبريل ١٩٤٢ ، كتب يمتدح كتاب دى سال « إعداد الغد» ويشرح مفهومه العنصرى ، فقال : إن العدوان النازى ما هو بفعل مجموعة من الأوغاد ولكن التعبير النهائى عن الغرائز العميقة للشعب الألمانى . وما هتلر إلا تجسيد لقوى أكبر منه » . ووافق على اقتراح هيمنجواى القائل : إن الحل النهائى سيكون هو تعقيم النازى بالمعنى الجراحى للكلمة .

ولم تكن هذه الآراء بالآراء المنفردة فقد نشر الأب ويب في جريدة الديلى هيرالد اللندنية مقالا في أعقاب بيان هتلر في السبور تبالست ، جاء فيه : « إن كلمة السر يجب أن تكون « القضاء عليهم » ، ومن أجل ذلك تركيز علمنا على اكتشاف مفرقعات جديدة ومخيفة . . ورغم أن رجل الدين لا ينبغى له أن ينزلق إلى مثل هذه العواطف ، إلا أننى صراحة لو استطعت ، لمحوت ألمانيا من خريطة العالم . إنه جنس شيطانى كان لعنة على أوروبا طوال قرون» .

ولحسن الحظ ثارت الاحتجاجات ضد مثل هذه الضلالات في إنجلترا حيث لا يمكن الخلط بين الشعب الإنجليزى وثقافته الرفيعة

وبين زعماء دمـويين ممتلئين بالحقـد والبغضاء، وهو مـا ينطبق أيضا على ألمانيا وشعبها.

ومنذ عام ١٩٣٤، أعلن الـزعيم الصهيونى فلاديمير جـابوتنسكى. «إن مصالحنـا اليهودية تحتم القضـاء النهائى على ألمانيـا، فالشعب الألمانى في مجموعه يمثل لنا خطرا كبيرا».

وقال تشـرشل من جانبه في ١٦ مـايو ١٩٤٠: «سنجوع ألمانيا. وسندمر مدنها وسنحرق محاصيلها وغاباتها».

[المصدر: بول بودوان، تسعة أشهر في الحكومة، ١٩٤٨، ص ـ ٥٧].

وقال الـوزير البـريطانى اللـورد فانسيتـارت في عام ١٩٤٢، تبـريرا لفظاعة الغارات البريطانية: «إن الألمان الطيبين وحدهم، هـم الموتى الألمان؛ وعلى ذلك، فلتمطر السماء القنابل!».

وكتب تشرشل في يوليه ١٩٤٤ إلى رئيس أركـانه الجنرال هيستنجز، مذكرة من أربع صفحات يقترح عليه فيها المشروع التالى:

«أود أن تفكر جديًا في مسألـة الغازات الخانقة... وأود أن نبـحث بهدوء نتائج استخدام الغازات الخـانقة هذه... ولا ينبغى لنا أن نقف مكتوفى الأيدى بسبب مبادىء حمقاء»...

[المصدر: الإرث الأمريكى ـ عدد أغسطس ـ سبتمبر ١٩٨٥].

ولم يقف لا تشـرشل ولا تـرومـان ولا ستـالين في قفـص الاتهـام

كمجرمى حرب. كما لا يقف المنادون بأفظع الجرائم مثل تيودور كوفمان الأمريكى اليهودى الذى وجه في ١٩٤٢ نداء بالإبادة الفعلية، ضمن كتابه: « يجب إبادة ألمانيا »، قال فيه: «إن الألمان لا يستحقون أن يحيوا ». وكذلك ما جاء في نداء الكاتب السوفيتى إيليا اهربنورج عام ١٩٤٤: اقتلوا ! اقتلوا فلا أبرياء لدى الألمان، لا بين الأحياء ولا بين من سيولدون ! ».

وهؤلاء أيضا لم يقفوا في قفص الاتهام ضمن المتهمين في نورمبرج، كما لم يقف رؤساء دولهم الذين كانوا يحمونهم ويساعدونهم ولا المسئولون الإنجلو ـ أمريكان عن قصف مدينة درسدن الألمانية، والذى أسفر عن ٢٠٠٠٠٠ من الضحايا المدنيين، وذلك دون أدنى فائدة عسكرية، لأن الجيش السوفيتى كان قد تجاوز هذه الأهداف. ولا ترومان بإلقائه قنبلتين ذريتين على هيروشيما ونجازاكى ومصرع ٣٠٠٠٠٠ من الضحايا المدنيين، دونما ضرورة عسكرية لأن تسليم اليابان كان قد قرره الإمبراطور.

ولا بيريا وستالين، على سبيل المثال، اللذان ألقيا بمسئولية مذبحة كاتين على الألمان، والتى قتل فيها الآلاف من الضباط البولنديين.

لقد كانت أساليب الإجراءات تنبثق عن نفس المبادئ (أو انعدام المبادئ) الخاصة باختيار المتهمين من بين المنهزمين وحدهم.

وهكذا جاء النظام الأساسى لهذه المحكمة:

المادة ١٩ : لن تتقيد المحكمة بالقواعد الفنية المتعلقة بإقامة الأدلة والبراهين. وهى ستتبع وستطبق بقدر الإمكان إجراءات سريعة.

● المادة ٢١ : لن تطلب المحكمة تقديم البراهين على الأعمال ذات الشهرة العامة، وستعتبرها ثابتة وستعتبر كذلك كبراهين صحيحة الوثائق والتقارير الرسمية الصادرة عن حكومات الحلفاء.

هذا هو الوحش القانونى الذى ينبغى أن تؤخذ قراراته كقاعدة مسلَّم بصحتها وكمعايير لحقيقة تاريخية لا يمكن أن يمسها إنسان طبقا لقانون جيسو ـ فابيوس الصادر في ١٣ يوليه ١٩٩٠ (فى فرنسا).

فهذا النص قد أضاف إلى قانون حرية الصحافة الصادر في ١٩٨١، المادة ٢٤ مكرر، التى تنص على ما يلى :

« يعاقب بالعقوبات المنصوص عليها في الفقرة السادسة من المادة ٢٤ (وهى بالحبس لمدة تتراوح بين شهر وسنة واحدة، وبغرامة قدرها من ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠٠٠ فرنك، أو بإحدى هاتين العقوبتين) كل من ينكر، بإحدى الوسائل المنصوص عليها في المادة ٢٣، وجود جريمة أو أكثر من الجرائم ضد الإنسانية كما جاءت في المادة ٦ من النظام الأساسى للمحكمة العسكرية الدولية الملحقة باتفاق لندن بتاريخ ٨ أغسطس ١٩٤٥، والتى اقترفت سواء من طرف أعضاء في منظمة ظهر أنها منظمة إجرامية تطبيقا للمادة ٩ من النظام المذكور، أو سواء بواسطة شخص ثبتت إدانته في مثل هذه الجرائم من محكمة

فرنسية أو دولية.

وللمحكمة أن تأمر كذلك بالآتي:

١ ـ الإعلان عن قرارها بالشروط المنصوص عليها في المادة ٥١ من القانون الجنائي.

٢ ـ نشر هذا القرار أو إدراجه ضمن بيان بالشروط المنصوص عليها في المادة ١ ـ ٥١ من القانون الجنائي، دون أن تتجاوز مصاريف النشر أو الإدراج الحد الأقصى للغرامة المستحقة».

ولقد أثارت إجراءات محكمة نورمبرج اعتراضات حتى في صفوف القانونيين الأمركيين وعلى أعلى مستوى، وهم قضاة المحكمة العليا، بدءا بالقاضي جاكسون الذى كان رئيسا لمحكمة نورمبرج وفى ذلك يقول المؤرخ الإنجليزى دافيد أرفنج، : «لقد شعر كبار القانونيين في العالم أجمع بالخجل من إجراءات نورمبرج. ولا شك أن القاضى روبيرت جاكسون، الرئيس الأمريكى للادعاء، كان يخجل من هذه الإجراءات. وقد اتضح ذلك من مذكراته الشخصية التى قرأتها.

أما القاضى فينرستروم، من المحكمة العليا في الولايات المتحدة، ورئيس إحدى المحاكم فقد أبدى امتعاضه واشمئزازه من جو المحاكمة وموقف المترجمين والمحامين ووكلاء النيابة.. بحيث إنه رفض قبول تعيينه وغادر ألمانيا فجأة وعاد إلى الولايات المتحدة. ونشر في جريدة شيكاغوديلى تريبيون الصادرة في ٢٣ فبراير ١٩٤٨،

اعتراضاته على التنظيم والإجراءات.

ووفقا للنظام الأساسى لمحكمة نورمبرج الذى ينص على أن تقارير لجان تفتيش الحلفاء تعتبر من القرائن، فقد ووفق على التقرير السوفيتى بشأن كاتين، والذى يتهم الألمان بقتل ١١٠٠٠ ضابط بولندى، « كدليل إثبات صحيح »، ولا يناقش من طرف المنتصرين.

وفي ١٣ أبريل ١٩٩٠، أعلنت الصحافة الدولية أن جريمة كاتين كان مدبرها بيريا والسلطات السوفيتية.

ولكى لا نحيد عن موضوعنا الأصلى: « الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل »، سنعكف على بحث إحدى الأكاذيب التى سببت حتى الآن وبعد مضي ما يزيد على نصف قرن، أضرارا شديدة فى عالمنا الحاضر، وهى أسطورة الستة ملايين من الضحايا اليهود، والتى أصبحت عقيدة تبرر وتضفى القداسة (وكما تقتضية عبارة الهولوكوست) على انتهاكات وابتزازات دولة إسرائيل في فلسطين، وفي كل الشرق الأوسط، وفى الولايات المتحدة، وفي كل السياسة العالمية، بوضعها فوق كل قانون دولى.

ولقد اعتمدت محكمة نورمبرج هذا الرقم رسميا، وهو الأمر الذى ما انفك يستخدم منذ ذلك الحين للتلاعب بالرأى العام في الصحافة، المكتوبة والمقروءة، وفي الأدب والسينما، وحتى في الكتب المدرسية.

غير أن هذا الرقم لا يستند إلا إلى شهادتين : شهادة هوتل وأخرى لويزليسنى (وهما من ضباط الأمن النازيين) وهاك ما أعلنه الأول :

« في أبريل ١٩٤٤ ، جرى حديث بينى وبين أدولف إيخمان الذى كنت أعرفه منذ ١٩٣٨ ، وذلك في شقتى ببودابست. . . وكان يعرف أنه يعتبر من مجرمى الحرب من طرف الحلفاء لمسئوليته عن قتل آلاف اليهود. وطلبت منه كم كان عددهم، فأجابنى رغم سرية العدد الشديدة، إنه طبقا للمعلومات التى يمتلكها فقد وصل إلى النتيجة التالية : نحو ٤ ملايين يهودى قتلوا في مختلف معسكرات الاعتقال، كما أن هناك مليونين ماتوا بوسائل أخرى ».

[المصدر: محاكمة نورمبرج، المجلد الرابع، ص ٦٥٧].

وأعلن الثاني :

« كان إيخمان يقول إن شعوره باقترافه مصرع خمسة ملايين شخص هو مصدر لسعادته ورضاه »[المصدر السابق].

وهاتان الشهادتان، كما يقول مولياكوف نفسه: « من الممكن الاعتراض على هذا الرقم الذى لا سند له كما يمكن اعتباره رقما مشبوها ».

[المصدر: مجلة تاريخ الحرب العالمية الثانية، أكتوبر ١٩٥٦].

وتذكر الصحيفة العبرية الصادرة في نيويورك بتاريخ ٣٠ يونيه ١٩٦٥ إنه في ذلك التاريخ، كان هناك ٣ ملايين و ٣٧٥٠٠٠ شخص

قد قدموا طلبات للحصول على « تعويضات » نظير الخسائر التى تكبدوها إبان سيطرة هتلر. ونضيف أن الشهادة الرئيسية، وهى الشهادة الأكمل والأدق، كانت شهادة هوتل، عميل المخابرات.

[المصدر: المجلة الإنجليزية ويك اند، ٢٥ يناير ١٩٦١].

وتأكيدا منا لاعتراضات كبار القانونيين في المحكمة العليا للولايات المتحدة وغيرهم، على التشوهات القانونية لمحكمة نورمبرج، فسنذكر هنا فقط وعلى سبيل المثال، انتهاكات القواعد الثابتة لإجراءات أى قضية حقيقية:

١ - إقامة الدليل على صحة النصوص المقدمة والتحقق منها.

٢ - تحليل قيمة الشهادات والظروف التى تم في ظلها الحصول عليها.

٣ - البحث العلمى لسلاح الجريمة لإثبات استخدامه وآثاره.

أ- النصوص:

تتألف النصوص الأساسية، والتى تعتبر حاسمة للتدليل على «الحل النهائى» من أوامر الإبادة التى تنسب إلى كبار المسئولين: هتلر وجورنج وهيدريش وهيملر، والتوجيهات الصادرة لتنفيذها.

أولا: توجيهات هتلر بشأن الإبادة.

فرغم الجهود التى بذلها المنظرون للإبادة الجماعية والهولوكوست،

فلم يوجد لها أثر. وكتبت السيدة أولجا ورمسر ـ ميجو في ١٩٦٨ ، تقول : كما أنه لا يوجد أمر خطى مكتوب بوضوح للإبادة بالغاز في أوشفيتز، فلا يوجد أيضا أى أمر بإيقافها في نوفبر ١٩٤٤ ».

[المصدر : أولجاورمسر ـ ميجو، نظام المعسكرات النازية، باريس ١٩٦٨ ، ص ـ ٥٤٤ وص ـ ١٣].

ويعترف الدكتور كيبوفي من مركز الوثائق في تل أبيب عام ١٩٦٠ : « لا توجد أى وثيقة ممضاة من هتلر أو هيملر أو هيدريش تتحدث عن إبادة اليهود. . . ولا تظهر عبارة « الإبادة » في خطاب جورنج الموجه إلى هيدريش بشأن الحل النهائى للمسألة اليهودية ».

[المصدر : لوسى داوديفتيش، الحرب ضد اليهود، ١٩٧٥، ص ـ ١٢١].

وصرح ريمون أرون وفرانسوا فيرى (وهما من كبار المفكرين الفرنسيين) في موتمر صحفى عقد في فبراير ١٩٨٢].

« رغم البحوث المتعمقة ، لم يتم العثور مطلقا على أمر من هتلر بإبادة اليهود ».

[المصدر: والتى لاكير، السر الفظيع، ١٩٨١ ، ص ـ ١٩٠].

ووقع بعض المؤرخين على البيان التالى بإيعاز من فيدال ياكيه وليون بولياكوف : «(. . .) لا يجب التساؤل عن الكيفية التى كان من

الممكن بها تقنيا القيام بمثل هذه المجزرة الجماعية . لقد كانت ممكنة تقنيا لأنها حدثت . وهذه هي نقطة الانطلاق اللازمة لأى تحقيق تاريخي حول هذا الموضوع وعلينا أن نذكرّ بهذه الحقيقة بكل بساطة ، فلا نقاش ولن يكون هناك نقاش حول وجود غرف الغاز » .

وهذه الممنوعات الثلاثة ، أو المحرمات الثلاثة هي الحدود النهائية لأي بحث .

وهذا النص يعتبر بالفعل بداية تاريخية في تأريخ التاريخ ، بوضعه مثل هذه الأوامر الشرطية مسبقا أمام أى بحث أو نقد للأحكام التى أصدرها المنتصرون .

ولكن التاريخ إذا أراد أن يحترم النظم الأساسية العلمية ، ينبغى أن يكون بمثابة بحث دائم ، وتفنيد لكل ما نعتقد أنه قد ثبت نهائيا مثل قوانين نوتن .

وهاك مثال مشهور:

« لقد توخّت اللجنة الدولية لاوشفيتز في نوفبر ١٩٩٠ ، استبدال اللوحة التذكارية في اوشفيتيز والتى تشير إلى « ٤ ملايين من الضحايا » بأخرى تحمل عبارة « أكثر من مليون قتيل » . ولكن الدكتور جولدشتين ، رئيس اللجنة اعترض على ذلك » .

[المصدر : جريدة لوسوار ، بروكسل، ١٩ ـ ٢٠ أكتوبر ١٩٩١ ، ص ـ ١٦].

والواقع أن الدكتور جولدشتين لـم يعترض على ضرورة تغيير اللوحة القديمة، ولكنـه كان يرجو ألا تحمل اللوحة الجـديدة أى رقم، لعلمه أنه قـد يصبح من الضـروري في زمن قصير إعـادة النظر مرة أخـرى في تخفيض الرقم المذكور.

وعلى هـذا فإن اللـوحـة المثبتـة على معسكـر بيـركينـاو، حملت التدوين التالى حتى عام ١٩٩٤ .

« هنا وفـي الفترة ما بين ١٩٤٠ ، ١٩٤٥ ، عُـذِّب أربعة مـلايين من الرجال والنساء والأطفال وقتلوا بواسطة عمليات الإبادة الهتلرية » .

وبفضل مـا قامت بـه اللجنة الـدولية لمتحف الـدولة الـذى يرأسـه المـؤرخ فلاديسـلاف بـرتـوزيسكى، تعدل النص على النحـو التـالى والذي لا يبعد عن الحقيقة :

« ليصبح هذا المكان ، الذى قتل فيـه النازيون مليوم ونصف مليون رجل وامرأة وطفل، معظمهم من اليهـود والقادمين من مختلف البلدان الأوروبية، وإلى الأبد صرخة يأس وإنذار للإنسانية » .

[المصدر: مقال لوك روزنفيج في جريدة لموند، ٢٧ يناير ١٩٩٥] .

وهذا المثـال يبين لنا أن التاريخ، لكى يفلت من الإرهـاب الفكرى للمنادين بالحقـد والبغضاء، يقتضى إعادة نظر دائمـة . فإما أن يكون تعـديلى (أى قابل لإعـادة النظر فيـه وتعديلـه) وإما أن يكـون محض دعاية مقنعة .

ونعود الآن إلى التاريخ بمعناه الحقيقى ، فقد عولجت مسألة اليهود في برنامج الحزب القومى الاشتراكى (النازى) في المادة ٤ من البرنامج :

« لا يحق لأى شخص حيازة الجنسية الألمانية إلا من المواطنين الكاملى المواطنة . وهؤلاء المواطنون هم الذين يجرى في عروقهم الدم الألمانى ، دون تمييز عقائدى . وعلى ذلك ، فلا يمكن لأى يهودى أن يكون مواطنا كامل المواطنة » .

وفي المادة ٥ ، جاء ما يلى :

« من لم يملك الجنسية الألمانية لا يمكنه العيش في ألمانيا بصفة مضيف ، ويجب أن يخضع للتشريعات المعمول بها بشأن إقامة الأجانب » .

وجاء كذلك في المادة ٨ ، ضرورة إيقاف أى هجرة جديدة لغير الألمان وكذلك الطرد الفورى لغير الألمان الذين دخلوا ألمانيا منذ ٢ أغسطس ١٩١٤ . وهذه النقطة الأخيرة موجهة بشكل واضح ضد اليهود الشرقيين الذين وصلوا بأعداد كبيرة إلى الريخ أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها .

ونصت المادة ٢٣ على أنه لا يحق لليهود العمل في الصحافة . وأكدت المادة ٢٤ على أن الحزب يكافح ضد « العقلية المادية اليهودية » .

أ ـ أوامر هتلر بشأن إبادة اليهود

كتب راؤول هيلبرج في كتابه « القضاء على يهود أوروبا » الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٦١ ، أن هناك أمرين للإبادة صدرا عن هتلر: أحدهما في ربيع ١٩٤١ (دخول روسيا) والآخر بعد عدة شهور من هذا التاريخ.

ولكن في عام ١٩٨٥ ، وفي الطبعة الثانية ، المنقحة ، حذفت جميع الإشارات إلى أوامر أو قرارات هتلر بشأن « الحل النهائى » بصورة منهجية.

[المصدر : هيلبرج يراجع نفسه حوليات سيمون فيزنتال ، (المجلد ٣ ، ١٩٨٦ ، ص ـ ٢٩٤).

ففى طبعة ١٩٦١ يذكر هيلبرج أن « الأمر كان شفويا ». أى أن الجنرال جوديل قال إن هتلر قال . . !

وكان هتلر ينادى في كتابه « كفاحى » برغبته في طرد اليهود من ألمانيا. واقترح ريبنتروب تجميعهم في مدغشقر التى كانت تابعة لفرنسا آنذاك.

وفي يوليه ١٩٤٠ ، أوجز المسئول عن الشئون اليهودية فرانز راد ، هذا التوجيه في العبارة التالية : « كل اليهود خارج أوروبا ! ». وكان يتوقع لتحقيق « الحل النهائي » فترة أربع سنوات وإمكانيات ضخمة.

ب ـ خطاب جورنج إلى هيدريش في ٣١ يوليه ١٩٤١ .

طلب هيدريش من جورنج : « في ١٩٣٩ ، أعطيتنى الأمر باتخاذ التدابير المتعلقة بالمسألة اليهودية . فهل عليَّ الآن مد هذه المهمة التى أسندتموها إليّ لتشمل الأراضى الجديدة التى استولينا عليها في روسيا . . . »

وهنا كذلك ، لاشىء بخصوص قتل اليهود . والأمر لا يتعلق إلا بنقلهم جغرافيا ، وذلك وببساطة لمراعاة الظروف الجديدة .

فالحل النهائى إذن كان يكمن في تفريغ أوروبا من اليهود والإمعان في إقصائهم بعيدا حتى تسمح الحرب بوضعهم داخل جيتو خارج أوروبا (كمشروع مدغشقر) .

وافتراض لغة سرية وشفرية ، هو افتراض بلا سند ، لأن هناك وثائق واضحة للجرائم الأخرى ، ومنها الموت الرحيم ، وأمر قتل الكوماندوز لبريطانيين ، وسحل الطيارين الأمريكيين في الشوارع دون محاكمة ، وإبادة أهالى ستالينجراد من الذكور عند احتلالها . وعن هذه الجرائم جميعها ، فالوثائق موجودة ، في حين أنه بالنسبة لهذه الجريمة لا توجد لا الأصول ولا الصور ، ولا الأوامر أو التوجيهات اللازمة لتنفيذ هذه التعليمات الضخمة .

« في يناير ١٩٤٢ ، أبلغ رينهارد هيدريش ، رئيس الجستابو ، زعماء برلين أن الفوهرر قد قرر إجلاء كل اليهود نحو الأراضى الشرقية ،

مستبدلا بذلك عملية الإبعاد السابقة » .

وفي المذكرة التى عممت في مارس ١٩٤٢ داخل مكتب هيدريش، أبلغ الوزراء أن يهود أوروبا سيجرى تجميعهم في الشرق «انتظارا لإرسالهم بعد الحرب إلى أراضٍ نائية، مثل مدغشقر، لكى تصبح وطنهم القومى . . »

ويذكر بولياكوف : « وكان مشروع مدغشقر وحتى التخلى عنه، هو الذى كان يطلق عليه الزعماء الألمان اسم « الحل النهائى » للمسألة اليهودية .

[المصدر : بولياكوف ، محكمة القدس، باريس، ١٩٦٣ ، ص-١٥٢] .

ومن أجل الإبقاء على نظرية الإبادة الجسدية بأى ثمن ، تطلب الأمر إيجاد ذريعة : « لقد كانت عبارة الحل النهائى للمشكلة اليهودية من العبارات التقليدية للإشارة إلى الخطة الهتلرية الرامية إلى إبادة اليهود الأوربيين » .

[المصدر جيرالد ريتلينجر، الحل النهائى، ص ١٩] .

وليس هناك ما يبرر افتراض هذه اللغة الشفرية التى كانت تسمح لأى وثيقة بأن تفصح عما نريد أن نقوله . وهاك مثالان على ذلك :

الأول : خطاب جورنج المؤرخ في ٣١ يوليه ١٩٤١ ، والذى يستكمل فيه جورنج تعليماته إلى هيدريش : « استكمالا للمهمة التى أسندت إليكم بتاريخ ٢٤ ـ ١ ـ ١٩٣٩ ، أكلفكم بأن تعرضوا على

وبسرعة مشروعا إجماليا يتناول الإجراءات التنظيمية والتدابير الملموسة والمادية لتحقيق الحل النهائى الذى نتطلع إليه للمسألة اليهودية في منطقة النفوذ الألمانى في أوروبا ».

[المصدر: هيلبرج، المرجع السابق، ص-٤٠١ (الطبعة الثانية)].

وبإيجاز فإن تعليمات جورنج إلى هيدريش لاتعدو أن تكون سوى تطبيق ما كان يطبق في ألمانيا على أوروبا نظرا للظروف التى استجدت. ما لم تفسر تفسيرا تعسفيا طبقا لمخطط مسبق. والهدف في حد ذاته هو دون شك هدف غير إنسانى وإجرامى، ولكنه لا يشير في أى لحظة إلى فكرة« الإبادة » التى ألصقها له المدعى العام في نورمبرج روبرت كمبنر عندما أعلن: « بهذه السطور ، كلف هيدريش وأعوانه رسميا بالقتل القانونى (لليهود) ».

وقد اعترض جورنج على الترجمة الإنجليزية للعبارة الألمانية «الحل الشامل » بعبارة « الحل النهائى »، مما حدى بالمدعى العام جاكسون أن يعترف بالتزوير، وإرجاع العبارة إلى أصلها الحقيقى. وهذه الواقعة التى دمرت نظرية بأكملها، لم تتحدث عنها الصحافة بكلمة واحدة.

وفي ١٠ فبراير ١٩٤٢ ، كتب مسئول وزارة الخارجية الألمانية رادماخير، في رسالة رسمية يقول: « لقد أتاحت لنا الحرب ضد الاتحاد السوفيتى الحصول على أراض جديدة للحل النهائى. وعلى ذلك، فقد

قرر الفوهرر نقل اليهود نحو الشـرق لا نحو مدغشقر. ومن ثم، لم تعد هناك حاجة لاختيار مدغشقر للحل النهائى ».

[المصدر: ريتلنجر، الحل النهائى، ص-٧٩].

والمثال الثـانى على هذا التعبير التعسفـى لمعانى الكلمات لتبـرير قضية ما، هو الخاص بمؤتمـر وانسى الكبير، الذى انعقد في برلين في ٢٠ يناير ١٩٤٢ .

ومنذ بدايـة المؤتمر، لم ينفك هيدريش يذكّر بأنـه قد تم تعيينه في «منصب المسئول المكلف بإعـداد الحل النهائى للمسألة اليهـودية في أوروبـا » وبأنــه « سيكـون من الآن فصـاعـدا المسئـول عن مجمـوع الإجراءات اللازمـة للحل النهائى للمسألة اليهوديـة دون اعتبار للحدود الجغرافية .

ويلخص هيدريش بعـد ذلك السياسـة المعاديـة لليهود التى تمت حتى ذلك التاريخ في الآتى:

أ- طرد اليهود بعيدا عن الدوائر الحيوية للشعب الألمانى .

ب- طرد اليهود خارج الحيز الحيوى للشعب الألمانى .

نص مؤتمر وانسى (٢٠ يناير ١٩٤٢)

« أثناء الحل النهـائى سيسير اليهود تحت إدارة مناسبـة نحو الشرق للاستفـادة بهم في العمل . وسيتم التفريـق بينهم بحسب الجنس . وسيـرحل اليهود القـادرون على العمل في طـوابيـر ضخمة إلى منـاطق

الأعمال الكبرى لبناء الطرق، ولا شك أن عددا كبيرا منهم سيموت بواسطة الانتقاء الطبيعي.

ومن سيظل منهم على قيد الحياة في نهاية المطاف ، فإنهم سيشكلون دون أدنى شك العنصر الأقوى وينبغى معاملتهم طبقا لذلك لأنهم يمثلون الانتقاء الطبيعى ، ينبغى اعتبار تحريرهم بمثابة الخلية المولدة للتطوير اليهودى الجديد. (كما توضحه تجارب التاريخ . . .).

ويعد بروتوكول وانسى بمثابة المحضر الحرفى للمؤتمر الذى عقد في الفترة من ٢٠ يناير ١٩٤٢ ، واشترك فيه الوزراء المهتمون إداريا بحل المسألة اليهودية ورؤساء الإدارات المكلفة بالتنفيذ. ويتعلق الأمر بنص لم ترد فيه أبدا عبارة غرف الغاز أو الإبادة، ولكن نقل اليهود فقط إلى الشرق الأوروبى.

وهذا المحضر له كل خصائص الوثيقة المزورة والمزيفة إذا ما رجعنا إلى صورته التى نشرت في كتاب السيد روبرت كمبنر، فلا خاتم ولا تاريخ ولا توقيع، والحروف كتبت على آلة كاتبة عادية وعلى ورق من القطع الصغير.

وعلى كل حال، فلا يوجد بها أى إشارة إلى غرف الغاز.

وفضلا عن ذلك، فإن مؤتمر وانسى المنعقد في ٢٠ يناير ١٩٤٢ ، والذى ادعى طوال أكثر من ثلث قرن أن قرار « إبادة » يهود أوروبا قد

اتخذ أثناء انعقاده، اختفى تماما من أدبيات أشد أعداء المطالبين بمراجعة التاريخ منذ عام ١٩٨٤ . فقد تخلوا صراحة عن هذا التفسير وراجعوا تاريخهم حول هذه النقطة أثناء انعقاد مؤتمر شتوجارت في مايو ١٩٨٤ .

[المصدر: إيراهارد جيكل ويورجون روهور، قتل اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية، ١٩٨٥ ، ص-٦٧].

وقد وصف ياهودا بور في جريدة أخبار اليهود الكنديين الصادرة في ٣٠ يناير ١٩٩٢ ، أن تفسير وانسى كان « تفسيرا أحمق » .

وأشار أحد المؤرخين المتشددين وهو جان كلود بريساك إلى أن عبارة « الإبادة » قد نقحت وصارت « طردًا » .

وبخصوص أن مسألة « الحل النهائى » للمشكلة اليهودية وإنها لن تحل إلا بعد الحرب، فإن « الملف البنى » لصيف عام ١٩٤١ يشهد على ذلك. فقد جاء في الفقرة المعنونة « تعليمات لحل المسألة اليهودية » ما يلى : « لا يجب أن تتخذ أى إجراءات بشأن المسألة اليهودية في الأراضى المحتلة في الشرق إلا بعد الحرب، وستجد المسألة اليهودية في أوروبا حلا عاما » .

[المصدر: هنرى موزى، اضطهاد اليهود في البلدان الشرقية، ١٩٤٩].

ولقد كان هتلر في السنتين الأخيرتين للحرب وبعد ستالينجراد ، في وضع ميئوس منه، فالحلفاء يدمرون مراكز الإنتاج الحربى بقصفهم

لها، ويحطمون طرق المواصلات. واضطر إلى حشد أعداد أخرى للعمل بالمصانع. فكان يعمل في مونوفيتز بالقرب من أوشفيتز ١٠٠٠٠ معتقل، و ١٠٠٠٠٠ عامل مدنى، ١٠٠٠ سجين حرب بريطانى.

وفي ٢٥ يناير ١٩٤٢، وجه هيملر تعليماته إلى المفتش العام لمعسكرات الاعتقال، جاء فيها: « استعد لاستقبال ١٠٠٠٠٠ يهودى ... وستسند مهام اقتصادية كبيرة إلى معسكرات الاعتقال في الأسابيع القادمة».

وفي مايو ١٩٤٤، أمر هتلر باستخدام ٢٠٠٠٠٠ يهودى كعمال في البرنامج الإنشائى « جاجر » ومنظمة تودت. فصدر أمر فى ١٨ نوفبر ١٩٤٣ . تمنح بمقتضاه علاوة للمعتقلين - حتى اليهود منهم - الذين يبرزون في العمل.

[المصدر: متحف أوشفيتز، ١٩٦٢، ص-٧٨].

ولا يتعلق الأمر هنا بالجنون أو الخرافة، بل على العكس بواقعية مريرة وقاسية. ولكن هذا وفي المقام الأول يشكل دحضا إضافيا لأطروحات « الإبادة ».

ب- الشهادات

أثناء محاكمة أوشفيتز التى جرت فى فرانكفورت في الفترة من ٢٠ ديسمبر ١٩٦٣ وحتى ٢٠ أغسطس ١٩٦٥، داخل مسرح كبير واسع، وهو ما يليق بعملية سياسية مثيرة، ورغم هذا الإخراج القضائى

فإن محكمة الجنايات لم تستطع تفادى الاعتراف بأنها لا تملك سوى عناصر واهية لدعم حكمها .

« كان ينقص المحكمة معظم وسائل المعلومات تقريبا التى توضع عادة تحت تصرف محاكمة جنائية عادية حتى يتسنى تشكيل صورة أمينة للوقائع كما حدثت فعلا أثناء الجريمة . فكان ينقصها جثث الضحايا ، وتقارير التشريح ، واستنتاجات الخبراء بشأن أسباب الوفاة ، وكان ينقصها الآثار التى تركها المتهمون ، وسلاح الجريمة ، . . إلخ ولم يتم التحقق من الشهادات إلا في حالات نادرة » .

[المصدر: الصفحة ١٠٩ من حيثيات الحكم] .

وسلاح الجريمة كان مع ذلك ، وطبقا للمدَّعين هى « غرف الغاز » ، وهاهم القضاة لا يجدون لها « أثرا » ! .

ولكن كان يكفى أن يكون الأمر معروفا للكافة حتى لا يشكك فيه أى إنسان و إلا ذهب هو نفسه إلى الجحيم .

وحتى عام ١٧٥٧ ، كان من المعروف للكافة أن الشمس تدور حول الأرض . . وكانت هذه حقيقة ثابتة ! .

وكتب أحد القانونيين الأمريكان الذين أرسلوا إلى « داخاو » بعد أن أصبح معسكرا أمريكيا ومركزا للمحاكمات ضد جرائم الحرب ، يقول :

« لقد عشت في داخاو طوال ١٧ شهرا بعد الحرب كقاضى عسكرى

للـولايـات المتحدة، وأستطيـع أن أشهد أنـه لـم يكن هنـاك أى غـرف للغاز. وما يعرض على الزوار يقدم بطريقـة خاطئة على أنه غرفة للغاز، مع أنـه محـرقـة لجثث المـوتى « ولـم يكن هنـاك أى غـرف للغـاز في ألمانيا. ويقولون لنا إنـه كان في أوشفيتز غرف للغاز، ولكننا لـم نحصل على إذن من السلطات الـروسية التى كانت تشرف على هـذه المنطقة، لزيارتها. . كما أنهم يستخدمون الأسطورة القديمة للدعاية بأن ملايين اليهود قـد قتلوا. وأستطيع أن أأوكد بعـد ٦ سنوات على انتهـاء الحرب في ألمانيا والنمسا، أنه كان هنـاك الكثير من اليهود الذين قتلوا، ولكن رقم المليـون لم يتم بلـوغه أبـدا، وأعتقـد أننى مؤهـل أكثر من غيـرى للحديث عن هذا الموضوع».

[المصدر: ستيفن بنتر، جريدة زائر الأحد، ١٤ يونيه ١٩٥٩، ص ـ ١٥].

ونظرًا لانعـدام أى دلائل خطية، ووثائق لا يـرقي إليها الشك، فإن محكمة نورمبـرج قد قامت على « شهادات » إن الفـارين الذين شهدوا على وجـود غرف الغاز قـاموا بـذلك ليس على أسـاس ما شـاهدوه، ولكن على أساس ما سمعوه.

والشـاهـد الرئيسى الـذي جيء بـه « لإثبـات » نظريـة المنتصـرين المرتدين لباس القضاة، كان رودولف هيس، قائد معسكر أوشفيتز.

وكان الموجـز الذى أدلى به عند إلقاء القبض عليـه، والذي قامت عليـه اعترافـاته في نـورمبرج، يستجيـب تمامـا لما كـانت تنتظره منـه

المحكمة.

وهاك اعترافه الذى أدلى به بعد حلف اليمين ووقع عليه رودولف هيس في ٥ أبريل ١٩٤٦ :

« توليت قيادة أوسفيتز حتى أول ديسمبر ١٩٤٣ ، وأعتقد أن ٢٥٠٠٠٠٠ ضحية قد أعدموا أو أبيدوا بالغاز أو الحرق، وأن نصف مليون آخرين قد ماتوا من الجوع أو المرض، وبهذا يصل عدد القتلى إلى نحو ٣٠٠٠٠٠٠ ، وكان الحل النهائى للمسألة اليهودية يعنى إبادة كل يهود أوروبا، وقد تسلمت أمر إعداد الإبادة في أوشفيتز في يونيه ١٩٤١ . وفي ذلك الوقت كان هناك ثلاثة معسكرات أخرى للإبادة في الحكومة العامة هى : بلزيك ، وتربلينكا، وولزيك».

فكيف بالله تم تسجيل هذه « الشهادة الهامة » دون التحقق منها مسبقا؟

ويشرح هيس نفسه ذلك قائلا: كتبت الاعترافات الأولى تحت إشراف السلطات البولندية التى اعتقلتنى.

وفي كتاب السيرة الذاتية لرودولف هيس جاء ما يلى: « أثناء استجوابى الأول، انتزعت الاعترافات منى بضربى. ولا أعرف ما فى هذا التقرير رغم أننى قد وقعت عليه ».

ولم تتأكد عمليات التعذيب التى تعرض لها هيس للحصول على «أدلة » إلا في عام ١٩٨٣ ، عندما كتب روبرت بتلر كتابه عن « فيالق الموت » ، والذى جاء فيه : « لدى إلقاء القبض عليه، ضرب ضربا

مبرحا إلى درجة أن ضابط الصحة تدخل بإلحاح لدى الكابتن قائلا له: قل لـه أن يوقف هـذا الضرب وإلا فإننا لن نحصل إلا على جثة هامدة!».

محاكمة أوشفيتز

إن مصير المتهم الرئيسي وهو آخر قائد لمعسكر أوشفيتز، ريتشارد باير، الذى توفي قبل بدء المحاكمة، جدير بالاهتمام، فقد تم توقيفه في ديسمبر ١٩٦٠ بالقرب من هامبورج حيث كان يعمل ويعيش. وفي يونيه ١٩٦٣ مات في السجن في ظروف غامضة.

وطبقا لمصادر عديدة. رفض باير بعناد إثبات وجود غرف الغاز في القطاع الذى كان يشرف عليه.

ويقرر محامى نورمبرج، ابرهارد انجلهاردت إن باير قد دُسّ له السم أثناء التحقيق.

والمثال الثانى: تقرير جرشتين، أحد ضباط النازى وهو التقرير الذي رفضت محكمة نورمبرج العسكرية الأخذ به كدليل في جلسة ٣٠ يناير ١٩٤٦ لعدم جديته وما جاء فيه من تضليل، والذى استخدمه جزئيًا النائب العام الفرنسى ديبوست، ثم استخدم بعد ذلك أثناء محاكمة إيخمان في القدس في ١٩٦١؛

وطبقًا لهذا «الشاهد» فإن عدد الضحايا بلغ ٢٥ مليونيًا من الضحايا! (٦٠٠٠٠ يوميًا في المعسكرات الثلاثة بيلزيك وتريبلينكا وسوبيبور).

ورأى فضلا عن ذلك من ٧٠٠ إلى ٨٠٠ شخص مكدسين وقوفًا في غرفة مساحتها ٢٥ مترا مربعا (أي أكثر من ٢٨ فى المتر المربع !)

والمثال الثالث: وكيما نتمسك بالشهود المشهورين، نذكر الدكتور ميكلوس نيسزلى، الطبيب المجرى، الذى اعتقل في أوشفتيز، وهو يقول عن غرف الغاز إن طولها ٢٠٠ م، بينما الوثيقة المقدمة لمحكمة نورمبرج تقول إن مساحاتها كانت ١٢٠م٢ أو ٤٠٠م٢ أو ٥٨٠ م٢، أي ٥ , ١ × ٢م أو ٩٠ , ٢م. وهو يؤكد كذلك أنه عند وصوله إلى المعسكر في أواخر مايو ١٩٤٤، كانت الإبادة بالغاز قد دامت منذ أربع سنوات، مع أن وثيقة نورمبرج رقم ٤٤٠١ تشير إلى أن طلبات المحارق جرت في أغسطس ١٩٤٢، والوثيقة ٤٤٦٣ تقول إنها لم تكن جاهزة إلا فى ٢٠ فبراير ١٩٤٣.

وفي أغسطس ١٩٦٠، أعلن معهد التاريخ المعاصر فى ميونخ للصحافة ما يلى: «لم تستكمل غرف الغاز في داخاو ولم توضع موضع التنفيذ أبدا . . . وإن الإبادات الجماعية لليهود بالغاز بدأت في ١٩٤١ ـ ١٩٤٢ وفي مناطق محدودة من بولندا المحتلة فقط، وليس ألمانيا بأى حال من الأحوال».

[المصدر: دى زيت، ١٩ اغسطس ١٩٦٠].

أمثلة أخـــرى

قال سوكل (أحد المتهمين الرئيسيين) في جلسة ٣٠ مايو ١٩٤٦ لمحكمة نورمبرج ما يلى:

« أقر بأن توقيعى يظهر في هذه الوثيقة. وأطلب من المحكمة السماح لى بأن أشرح كيفية الحصول على هذا التوقيع. لقد قُدمت هذه الوثيقة إلىَّ في شكلها النهائى فطلبت الإذن بقراءتها ودراستها حتى أقرر ما إذا كان علىّ أن أوقعها. ولكن رفض طلبى. . . ثم دخل أحد رجال البوليس البولنديين أو الروس وقال: « أين أسرة سوكل؟ سنأخذ سوكل معنا، أما الأسرة فستسلم في الأراضى الروسية». وأنا والد ١٠ أطفال، ففكرت في أسرتى ووقعت على الوثيقة ».



ومن بين شهادات مجرمى الحرب، فإن شهادة الجنرال أوهلندورف تعتبر من الشهادات المعبرة بشكل خاص. فقد كان يدير الجماعات المكلفة بإعدام المفوضين السياسيين في جنوب روسيا، وأعلن أثناء المحاكمة الدولية العسكرية أنه قد تلقى أوامر شفوية لكى يضيف إلى وظائفه وظيفة إبادة اليهود باستخدام الشاحنات المجهزة بمعدات الموت، بما فى ذلك النساء والأطفال. وجاءت شهادته في المحاكمة الثانية مختلفة تمامًا، وتراجع عن تصريحاته السابقة، واعترف بأنه قتل عددًا من اليهود والغجر ولكن في إطار المعركة ضد العدو، وليس بموجب خطة محددة لإبادة اليهود والغجر، كما اعترف بأنه قتل ٤٠٠٠٠ شخص وليس ٩٠٠٠٠ كما قال في السابق.

ولم ينبس المؤرخون النقاد بكلمة واحدة لدحض هذه الأقاويل، ولم تصدر عنهم أية مناقشة علمية معارضة، ولكن فرض عليهم

الصمت والاضطهاد .

وطالما استمر هذا الاضطهاد وهذا القمع تجاه البحوث الانتقادية ، وتواصل على العكس تدفق التمويل الوافر والإشادة الإعلامية بالمدافعين عن هذه المحرمات ، فلن ينمحي الشك والأرتياب من ذاكرتي .

ولقد مررت بهذه التجربة منذ ١٤ عامًا ، ومنذ محاكمة ١٩٨٢ التى رفعتها ضدى « ليكرا » لأننى أدرجت حرب لبنان في إطار منطق الصهيونية السياسية ، ورغم أن الدعوى قد رفضت وحكم على « ليكرا» بالمصاريف في محكمة الدرجة الأولى وفي محكمة النقض . فقد اضطر ناشر كتابى « الشأن الإسرائيلى » الذى صدر عن دار نشر بابيريس فى ١٩٨٣ ، إلى إعلان إفلاسه فورًا . كما لم يجر توزيع كتابى « فلسطين أرض الرسالات الإلهية » الذى أصدرته دار نشر الباتيروس في باريس عام ١٩٨٦ ، توزيعًا عاديًا . فالمكتبات التى عرضته تلقت تهديدات بتحطيم واجهاتها . وعادت معظم النسخ إلى الناشر، واختفى توزيعه تمامًا . وحتى هذا الكتاب « الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية» فلن يسلم من الحملة المسعورة للصحافة الفرنسية ، ولذلك سأضطر إلى نشره على نفقتى الخاصة في فرنسا ، مع أن هذا الكتاب قد ترجم ويجرى نشره في إيطاليا وألمانيا وتركيا والولايات المتحدة وحتى روسيا .

فهذا الصمت وهذا الاضطهاد ، وعمليات القمع ضد التاريخ

الانتقادى للجرائم الهتلرية ترتكز على حجج مشينة وكاذبة ، وهى تدليل على أن الجرائم الضخمة التي ارتكبها هتلر حيال اليهود، وحيال كل أعدائه من الشيوعيين الألمان أو السلاف ، ولم تكن تحتاج إلى أى أكذوبة للكشف عن فظاعتها ، وأن الحديث عنها انتقاديًّا إنما هو في نظر أعداء التاريخ الانتقادى بمثابة تبرئة هتلر أو التخفيف من حدة جرائمه ! .

فالتدليل على أن جرائم النازى لم تقتصر إلا على اليهود وحدهم وأنها خلّفت عشرات الملايين من القتلى في الكفاح ضد الفاشية، هو « عنصرية » تشجع على التميز والحقد العنصريين !

ولمقاومة ظاهرة الحقد ضد الباحثين الانتقاديين ، فإننا اليوم نسعى إلى إضافة عناصر جديدة بمصادرها ومراجعها إلى هذا الملف على أمل أن تؤدى إلى قيام مناقشة صريحة حول الوقائع الموضوعية لهذا الماضى دون دفعهم مسبقا بالتحيز أو إجبارهم على الصمت . ولا يمكن الإعداد للمستقبل مع مواصلة مشاعر الحقد وتغذيتها بالأكاذيب .

ونقد الشهادات المحققة تاريخيًّا والدراسات العلمية التى تسمح بمنح الرأى العام إمكانية التفكير في جرائم الأمس للحيلولة دون حدوثها غدًا ، هو التزام أخلاقى بقدر ما هو التزام علمى .

وحتى الآن ، لم يقدم حتى للفنانين الكبار من ذوى النوايا الطيبة ، إلا الأرقام التعسفية والخاطئة . وكم شاهدنا من الأفلام الرائعة التى

شوّهت بذكر الرقم التعسفى للضحايا اليهود في اوشفيتزا. وفي مقابل ذلك، ما شهدناه من الأفلام بعد التحرير التى تشيد بمن حاربوا ضد النازى، مثل « المعركة ضد الماء الثقيل » الذى يعالج الاكتشاف الحاسم لجوليو كورى وفريق عمله لاستخراج المياه الثقيلة في النرويج لمنع وصولها إلى هتلر حتى لا تتاح له فرصة استخدامها في صنع القنبلة الذرية. ونفس الشيء بالنسبة لفيلم «معركة السكك الحديدية» الذى يوضح الكيفية التى خرّب بها عمال السكك الحديدية طرق المواصلات الألمانية لشل حركة تجميع الجيوش الألمانية الغازية. وعلى النقيض من هذه الأفلام، فكم من مرة أعادوا علينا كل أسبوع عرض أفلام مثل « الخروج »، و « الهولوكوست »، و « الإبادة »، وغيرها من الشرائط المرواة برومانسية تفيض لها الدموع !

وفيلم الهولوكوست هذا هو أكبر فيلم ساهم فى التلاعب بالرأى العام العالمى والسيطرة عليه، وهو ما يعتبر جريمة ضد الحقيقة التاريخية ! .

[المصدر: ليبراسيون، ٧ مارس ١٩٧٩].

وساهمت الرواية في هذا الخداع والمخاتلة . وصدرت مؤلفات مثل « أيام موتنا» لدايفيد روسيه، الذى جمع فيه بأسلوب روائى بارع كل ما هو مبتذل وتافه لتشكيل قالب أدبيات معسكرات الاعتقال.

وحتى مارتن جراى، في كتابه « باسم كل أبناء جلدتى » والذى

استعان في كتابته بأحد الكتاب الكبار الفرنسيين الكبار لوصف معسكر لم تطأه قدماه أبدًا . وابتداء من المخطوطات المزيفة لوزارة قدماء المحاربين التى « اكتشفها » سيرج كلارسفيلد ، وحتى الرؤيا القيامية الخاطئة لإيلى فينزل (الحائز على جائزة نوبل) الذى يقول إنه « رأى بعينه » لهبا ضخمًا يصعد من حفرة في الهواء الطلق « حيث كانوا يلقون فيها بصغار الأطفال » ! .

[المصدر: إيلى فينزل، أقوال أجنبى ، بازيس ١٩٨٢ ، ص ـ ١٩٢] .

وذروة هذه الأدبيات الرومانسية ، هو كتاب « يوميات آن فرانك » الذى حقق أحسن المبيعات عالميًا ، (وآن فرانك فتاة يهودية كانت معتقلة في أحد المعسكرات) . وفى هذا الكتاب المؤثر تحل الرواية محل الواقع ، ومرة أخرى تخفت الأسطورة في ثياب التاريخ .

ويقول المؤرخ الإنجليزى دافيدا رفنج عن هذا الكتاب : « لقد وافق والد آن فرانك أخيرًا والذى راسلته عدة سنوات ، على إخضاع أصول كتاب « اليوميات » للفحص المعملى وهو ما أطالب به دائما عندما يكون هناك اعتراض على وثيقة ما » .

وكان المعمل الذى فحصت فيه أصول الكتاب هو معمل البوليس الجنائى الألمانى في فيسبادن . وكانت النتيجة التى توصل إليها المعمل هى أن جزءا من يوميات آن فرانك كتب بقلم جاف (وهذا النوع من الأقلام لم ينزل الأسواق إلا في عام ١٩٥١ ، في حين أن آن فرانك قد توفيت في عام ١٩٤٥) .

ويستطرد دافيدارفنج : وكان استنتاجى بشأن يوميات آن فرانك، هو الجزء الأكبر منه كتبته حقيقة فتاة يهودية في العاشرة من عمرها. وتولىٰ أباها أوتو فـرانك أمر هذه النصوص بعد موت ابنتـه المأساوى من جراء التيفوس داخل معسكـر الاعتقال. وقـد قام الأب وأشخـاص آخرون لا أعرفهم بتصحيح « اليوميات » لإعطائها شكلاً صالحًا للبيع لإثراء الوالد ومؤسسة آن فرانك في آن واحد.

أما أنه وثيقـة تاريخية، فهذا الكتاب ليس له أيـة قيمة لأن النص قد شُوه وحُرّف ».

وهذه البضاعـة الإبادية لا تسخدم إلا شهادات تشيـر بطرق مختلفة إلى قتل الضحايـا بالغاز، دون أن يوضحـوا لنا أبدًا طريقة تشغيـل غرفة غاز واحـدة (والذى أثبت لوختر استحـالة ذلك ماديًّا وكيميـائيًّا) ، أو شـاحنة واحـدة من تلك الشاحنـات التى استخدمت بطـريقة انبعـاث الديزل منها، كغرف غاز متنقلة.

جـ- سـلاح الجريمة :

لـو انطلقنا من وجهـة النظـر الموضـوعية المفـروضـة في محاكمـة جنائيـة، فسيكون من الأهميـة بمكان سمـاع أقوال الخبـراء بشأن عدد كبير من الأسئلة، حتى ولمجرد تكوين فكـرة بخصوص مصداقية عدد كبير من الشهود وكذلك بعض من « الـوثائق ». ونستأذن في طرح عدد من هذه الأسئلة :

ـ كم من الـوقت يجب أن يمر حتى يتفاعل الغاز زيكلـون ب، وما هى الكيفية التى كانت تظهر بها آثاره؟

ـ كم من الوقت يظل الغاز فعالاً ونشطا في مكان مغلق (سواء بدون تهوية، أو بتهوية لاحقة للاستعمال مباشرة)؟

ـ هل كان مـن الممكن كما يـؤكـدون، الدخـول دون كمـاة إلى المواقع المشبعة بغاز زيكلون ب، بعد نصف ساعة فقط من استخدام هذا الغاز؟

ـ هل كـان من الممكن حرق الجثث بالكـامل في ٢٠ دقيقة داخل محرقة؟

ـ هل كانت المحارق تستطيع أن تعمل ليل نهار دون توقف؟ .

ـ هل من الممكن حـرق جثث بشريـة في حفر عمقها عـدة أمتار، وفي حالة الإثبات، في كم من الوقت؟

ولكن وحتى الآن لم تصدر أى وثيقة إثبات .

ونطرح هنا مثالين اثنين :

● المثال الخاص « بغرف الغاز المتنقلة » بواسطة الشاحنات .

● والآخر خاص بالصابون المصنـوع من الدهن البشرى . (وأكذوبة استعماله بالفعل أثناء الحرب العالمية الأولى) .

[المصدر : الديلى تلجراف، لندن، ٢٢ مارس ١٩٤٦ ، ص ـ ٥] .

وقد انتشرت قصة عمليات الإبادة « بغرف الغاز المتنقلة » والمؤلفة من الشاحنات التي أبيد فيها آلاف الناس بتوجيه مخارج الديزل نحو الداخل، ولأول مرة لدى الرأى العام الغربى، عندما صدرت في جريدة النيويورك تايمز بتاريخ ١٦ يوليه ١٩٤٣، الصفحة السابعة. (وحتى ذلك الحين لم يتناول هذا الموضوع سوى الصحافة السوفيتية).

وهنا أيضًا، فإن سلاح الجريمة (وهو مئات أو آلاف الشاحنات المجهزة لعمليات القتل هذه) قد اختفى. ولم تظهر واحدة منها في أى محاكمة كدليل إثبات.

ويلاحظ كذلك أن خطة « الإبادة » كان مقدرًا لها أن تظل سرًّا مطلقا كما قال هيس، فمن الغريب أن يعلم به آلاف سائقى الشاحنات وأعوانهم الذين تسلموا الضحايا (دون أمر رسمى) وأخفوها بطريقة سحرية مع احتفاظهم بهذا « السر الفظيع ».

وروج فيزنتال لخرافة « الصابون البشرى » في مقالاته المنشورة عام ١٩٤٦ في جريد الطائفة اليهودية النمساوية درنيوفنج (الطريق الجديد)، كتب يقول: لقد سمعت العبارات المخيفة « النقل من أجل الصابون » لأول مرة في أواخر عام ١٩٤٢. وقد تم هذا في الحكومة العامة (لبولندا) وفي المصنع الذى كان كائنا في جليسى، في بلزيك. ومن أبريل ١٩٤٢ وحتى مايو ١٩٤٣، استخدم ٩٠٠٠٠٠ يهودى كمواد أولية في هذا المصنع». وأضاف أنه بعد تحويل الجثث إلى موادها الأولية، استخدمت الباقيا الدهنية لإنتاج الصابون ». ثم

قال : ولا يمكن للعلم المتمدن أن يتصور سرور النازى بهذا الصابون وفرحة زوجاتهم به، هذا الصابون يحمل الحروف RIF وهو رمز على «مكتب الرايخ للتموين بالمواد الدهنية» وقرأ البعض هذا الرمز خطأ على أنه RTF ، أي « دهن يهودى صافى » وبعد ذلك انتشرت الإشاعة كالريح .

وتوجد ثلاث وثائق قد تسمح لو نوقشت بجدية وعلنًا، بوضع حد للجدل بشأن « غرف الغاز » وهى : « تقرير لوشتر » (٥ أبريل ١٩٨٨)، ومعاينة كراكوفى المضادة بتاريخ ٢٤ سبتمر ١٩٩٠ ، ووثيقة جرمار رودولف (١٩٩٤)، لأنها هى الوحيدة التى تكشف عن نهج علمى وموضوعى، وتتضمن تحليل العينات المأخوذة على الموقع، مما يتيح التحليل الكيميائى .

والزيكلون ب ، المصنوع من حامض السيانيدر، هو الذى زعم أنه . . قتل عددا كبيرا من المعتقّلين بالغاز. وهو عادة ما يستخدم لتطهير الملابس أو الأدوات التى يخشى منها أن تنشر الأوبئة، ولا سيما التيفوس، وقد استخدم ابتداء من الحرب العالمية الأولى لأول مرة، ولكنه استعمل بعد ذلك لتنفيذ الإعدام في أحد المحكوم عليهم بالإعدام في أريزونا عام ١٩٢٠ . ثم استخدمته ولايات أمريكية أخرى لنفس الغرض، ولا سيما في كاليفورنيا وكولورادو والماريلاند والمسيسيبى، وميسورى، ونيفادا، ونيومكسيكو، وكارولينا الشمالية .

[المصدر: تقرير لوشتر (رقم ٩٠٠٤) .

وقد عمل المهندس لوشتر كخبير استشارى لولايات ميسورى وكاليفورنيا وكارولينا الشمالية. وقد تخلت ولايات كثيرة اليوم عن هذا النمط من الإعدام بسبب تكلفته الباهظة ليس فحسب بالنسبة لغاز السيانيدر، ولكن بالنسبة أيضا لمواد تصنيعه وصيانته التى تستلزم إجراءات أمنية لاستخدامه، مما جعله أغلى طريقة للإعدام.

وبعد أن قام لوشتر بزيارة واختبار عينات « غرف الغاز » المزعومة في أوشفيتز - بيركيناو وغيره من معسكرات الشرق، توصل إلى الاستنتاجات التالية: « إن الفحص العينى للمنشآت تشير إلى أن تصميمها كان رديئًا للغاية وخطرًا إذا ما استخدمت كغرف للإعدام » وخلص لوشتر إلى أن أى من الشروط لم تستوف للقول بأنها غرف الغاز القاتلة. وكان أى إنسان يعمل فيها سيعرض نفسه للخطر، وبعد أن استعرض جميع المواد الوثائقية وفحص جميع الأماكن في أوشفيتز، وبركيناو، وماجدانك، وجد أن البراهين دامغة: فلم توجد في أى من هذه الأماكن غرف غاز قاتل ».

[المصدر : تقرير لوشتر، ماساتشوست، ٥ أبريل ١٩٨٨].

وفي أثناء محاكمة تورنتو، كشف المحامى كريستى كم كانت الشهادات « تتعارض مع حقيقة الإمكانيات الكيميائية والتقنية. وكما توضح العينات والمعاينة التى قام بها لوشتر فإن آثار حامض السيانيدر في الزيكلون ب، كانت أهم بكثير في القاعات التى تأكد أنها كانت مخصصة للتطهير، عنها في القاعات المزعوم أنها كانت « غرف

للغاز».

[المصدر : المرجع السابق].

وهذه النتيجة أكدتها جزئيًّا المعاينة المضادة لكراكوفى التى أجراها معهد معاينات الطب الشرعى في كراكوفى بتاريخ ٢٠ فيراير وحتى ١٨ يوليه ١٩٩٠ ، والتى أبلغت نتائجها للمتحف بالخطاب المؤرخ في ٢٤ سبتمبر ١٩٩٠ .

هذا وقد فحص لوشتر الأماكن التى استخدمها النازى وفقًا للخرائط الرسمية لبيكركيناو، كمقابر للحرق « للتخلص من الجثث . وشدد على أنه من المستحيل حرق الأجسام تحت الماء لأن أوشفتيز وبيركيناو بنيتا على مستنقعات .

أما ألبوم أوشفيتز وهو يضم ١٨٩ صورة أخذت من المعسكر نفسه في ذلك العهد، والذى قدم له سيرج كلاسفلد، تظهر ١٨٩ منظرًا للحياة في معسكرات الاعتقال لدى وصول قافلة من المعتقلين القادمين من المجر. وليس فيه أى شيء يثبت الإبادة الجماعية والمنظمة، بل على العكس فإنها تستبعد مثل هذه الإبادة .

[المصدر : ألبوم أوشفيتز، باريس، ١٩٨٣].

ويبدو أن الكندى جون بول، خبير تفسير الصور الجوية، هو الذى جمع أكبر قدر من المستندات التصويرية الأصلية وأجرى بكفاءة تحليلاً صارمًا لها . وجاءت استنتاجاته متعارضة تمامًا مع التاريخ

الرسمى.

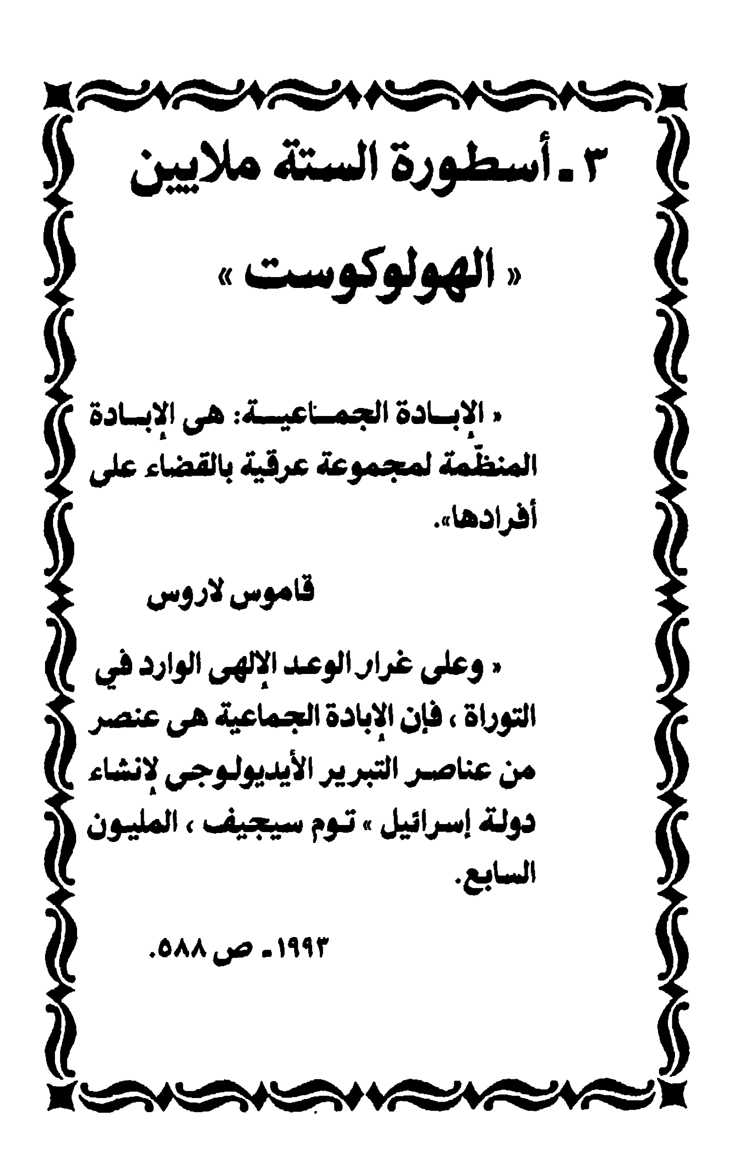
[المصدر: القرائن التصويرية الجوية، كندا ، ١٩٩٢].

ولا يمكن لكتاب بريساك المعنون « محارق أوشفيتز » الذى لا يخصص سوى فصل واحد من ٢٠ صفحة لغرف الغاز، والذى لا يشير إطلاقًا إلى تقرير لوشتر، أن يوازن أو يعادل تحليلات لوشتر.

وطالما لم تجر بين خبراء من ذوى الكفاءات المتساوية، مناقشة علمية وعلنية بشأن المهندس فرد لوشتر ، وبشأن معاينة كراكوفى المضادة، التى جرت في ١٩٩٠ بناء على طلب من سلطات متحف أوشفيتز، وطالما أن مجموع أوراق النقاش حول « غرف الغاز » لن يخضع لمناقشة حرة، فإن الشك سيظل قائما بل والريبة.

وحتى هذه اللحظة ، فإن الحجج الوحيدة التى استخدمت حيال الرافضين للتاريخ الرسمى، كانت هى الامتناع عن المناقشة، والاغتيال، والرقابة والاضطهاد.





٣ ـ أسطورة الستة ملايين

« الهولوكوست »

« الإبـادة الجمـاعيـة: هى الإبـادة المنظّمة لمجموعة عرقية بالقضاء على أفرادها».

قاموس لاروس

« وعلى غرار الوعد الإلهى الوارد في التوراة ، فإن الإبادة الجماعية هى عنصر من عناصر التبرير الأيديولوجي لإنشاء دولة إسرائيل » توم سيجيف ، المليون السابع.

١٩٩٣ ـ ص ٥٨٨.

عادة ما تستخدم عبارات ثلاث لتعريف المعاملة التى عانى منها اليهود على أيدى النازيين وهى : الإبادة الجماعية، والهولوكوست والشُواه SHOAH.

ولعبارة « الإبادة الجماعية » معنى محدد من واقع أصل الكلمة نفسها وهو إبادة جنس ما ، وذلك بافتراض وجود جنس يهودى كما تدعى العنصرية الهتلرية وكما يؤكده القادة الإسرائيليون حتى الآن.

ولكن هل كانت هناك أثناء الحرب ، « إبادة جماعية » لليهود ؟.

ولعبارة الإبادة الجماعية معنى محدد في جميع القواميس. فلاروس على سبيل المثال يعطى هذ التعريف : « الإبادة الجماعية هي الإبادة المنظمة لمجموعة عرقية بالقضاء على أفرادها ».

ولا ينطبق هذا التعريق حرفيا إلا في حالة غزو يشوع لأرض كنعان ، حيث جاء فى سفر العدد أنه بالنسبة لكل مدينة مفتوحة « لم يبق بها شريد (أى إنسان حى)». (العدد، ٢١ ـ ٣٥).

وعلى ذلك فقد استخدمت العبارة في نورمبرج بطريقة خاطئة تمامًا لأن الأمر لا يتعلق بإفناء شعب بأكمله والقضاء عليه كما هو الحال بالنسبة للإبادات المقدسة » للعمالقة والكنعاايين وغيرهم من الشعوب الأخرى الذى تحدث عنها سفر يشوع بأنها حدثت في عجلون وحبرون : « ولم يبق منهم باقيًا » (يشوع، ١٠ ـ ٣٧) أو في حاصور: «وأما الرجال فضربوهم جميعًا بحد السيف حتى أفنوهم ولم يبقوا نسمة». (يشوع ، ١١ ـ ١٤).

وعلى النقيض من ذلك ، فإن اليهـودية (وتعريفهـا « كنجس » ينتمى إلى القامـوس الهتلرى) قد حققت انطـلاقة هـائلة في العالـم منـذ عام ١٩٤٥ .

ولا شك أن اليهود كانوا أحد الأهـداف المفضلة لهتلر بسبب نظريته العنصـريـة التي تقـوم على تفـوق الجنس الآرى ، وخلطـه المتعمـد والمنهجي بين اليهـود والشيوعيـة التى كـانت عدوه الـرئيسى (وهو مـا تشهد عليه عمليات إعدام آلاف الشيـوعيين الألمان ، ثم عناده وتصلبه ضد السجنـاء السلاف أثنـاء الحرب) . وأطلق على هـذا الخلط عبارة «اليهودية البلشفية » .

وتوخى منـذ إنشاء حزبـه « القومى ـ الاشتـراكي » (النازى) ، ليس فحسب) استئصال الشيوعية ، بل وطـرد جميع اليهود من ألمانيا أولا ، ومن كل أوروبا بعـد أن يسيطر عليها . وحـدث هذا بطريقـة بعيدة كل البعـد عن الإنسـانيـة : أولا بـالتهجير، ثم بـالنفى ، وأثنـاء الحـرب ، بـالحبس في معسكـرات الاعتقـال في ألمـانيا أولاً، ثم بـالإبعـاد نحـو مدغشقر في بادىء الأمر ثم نحو الشرق في الأراضى المحتلة ، وخاصة في بولندا ، حيث هلك السـلاف واليهود والغجر بالأشغـال الشاقة في خدمـة الإنتاج الحـربى ، ثم بالأوبئة الفظيعـة للتيفوس التى تـدل كثرة المحارق على ضخامتها .

فمـاذا عن الحسـاب الختـامى لهـذا التعنت الهتلـرى ضـد هـؤلاء الضحايا السياسيين أو العنصريين؟

لقد خلّفت هذه الحرب العالمية الثانية . ٥٠ مليونًا من الموتى منهم ١٧ مليونـا من السوفييت و ٩ ملايين من الألمـان . أما بولنـدا والبلدان الأخرى المحتلة في أوروبا ، وكذلك مـلايين الجنود من أفريقيا وآسيا ، فقد دفعوا ثمنًا باهظًا بموت عدد كبير منهم .

وعلى ذلك ، فإن الهيمنـة الهتلـرية لم تكن ، كمـا أشـاعت بعض ألـوان الدعـاية ، حكـرًا على اليهود وحـدهـم ، أو أنهم كانـوا الضحايـا الرئيسيين . فقـد كانت كارثة بشـرية لا مثيل لها للأسف الشـديد ، لأن هتلر طبق على البيض مـا طبقه الاستعمـاريون الأوروبيون منـذ خمسة قرون ، على الملـونين ، ابتداء من هنـود أمريكـا ، الذى استئصل منهم ٦٠ مليونـًا من ٨٠ مليونًا (وبالأشغـال الشاقة كـذلك والأوبئة) وحتى الأفارقة الذين نقل منهم من عشرة إلـى عشرين مليونًا إلى الأمريكتين ، بعـد أن مات منهم ١٠٠ إلـى ٢٠٠ مليون خـلال فتـرة الرق واصطيـاد العبيد السود .

وكانت هذه الأسطورة ترضى الجميـع : فالحديث عن « أكبر عملية إبادة جماعية في التاريخ » كان بـالنسبة للاستعماريين الغربيين ، إنزالاً للستـار على جـرائمهم (قتل الهنـود في أمـريكـا ، والـرقيق السـود) ، وبالنسبة لستالين محوًا لآثار عمليات القمع الوحشية التى قام بها .

[المصـدر : بول مـارى دى لاجورس ، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥ حرب غيـر معروفـة ، باريس ١٩٩٥ ، ص ـ ٥٣٥] .

وكانت الغـايات من ذلك غايات سيـاسية وليست غايات حـربية .

فقد كتب تشرشل ابتداء من ١٩٤٨ في كتابه : الحرب العالمية الثانية (المجلد الرابع): من الخطأ الافتراض بأن مصير اليابان قد تقرر بواسطة القنبلة الذرية » .

ويؤكد الأميرال الأمريكى وليم ليهى في كتابه « كنت هناك » على هذا قائلا: في رأيى أن استخدام هذا السلاح البربرى في هيروشيما ونجازاكى لم يكن عونًا كبيرًا في الحرب ضد اليابان » .

والواقع أن الإمبراطور هيروهيتو كان قد بدأ المفاوضات للاستسلام فى ٢١ مايو ١٩٤٥ ، مع الاتحاد السوفيتى (الذى لم يكن قد دخل الحرب مع اليابان بعد) ، وذلك بواسطة وزيره للخارجية والسفير السوفيتى مالك .

[المصدر: المرجع السابق ، ص ـ ٥٣٢] .

وكانت واشنجتن على معرفة تامة بنوايا اليابانيين .

وعلى هذا فقد كان الهدف سياسيا لا حربيا ، كما صرح بذلك الوزير الأمريكى للطيران فلنتر شارحًا أن استعمال القنابل الذرية كان هدفه « طرح اليابان أرضًا » قبل دخول روسيا الحرب » . ويلخص الأميرال الأمريكى ليهى في كتابه السابق : « باستخدامنا القنبلة الذرية كأول من استخدمها ، فإننا قد هبطنا إلى مستوى برابرة العصور الوسطى» .

وبالنسبة لكل هؤلاء الزعماء ، الذين يستحقون أن يقفوا أمام محكمة

دولية مكونة من دول محايدة كمجرمى حرب بجانب جورنج وعصابته، اكتشفوا لأنفسهم حججًا « بغرف الغاز » و « عمليات الإبادة الجماعية»، وهى حجج لم تكن لتخطر على بالهم أبدًا لتبرير جرائمهم ضد الإنسانية أو محوها على الأقل.

وكتب المؤرخ الأمريكى أولبريت، الذى كان مديرًا للمعهد الأمريكى للبحوث الشرقية، في كتابه الأساسى، « من العصر الحجرى إلى المسيحية. والوحدانية وتطورها »، وبعد أن برر « الإبادات الجماعية المقدسة » ليشوع فى غزوه لكنعان، يقول « إننا نحن الأمريكان ليس لنا الحق في الحكم على الإسرائيليين. . لأننا قد أبدنا . . . آلاف الهنود داخل الأركان الأربعة لبلدنا الكبير وجمعنا من تبقى منهم في معسكرات ضخمة للاعتقال ٢٢٠ (ص ـ ٢٠٥).

وعبارة « هولوكوست » المطبقة على نفس هذه المأساة منذ السبعينات انطلاقا من كتاب إيلى فينزل : « الليل » (١٩٥٨) والتى انتشرت بعد عرض فيلم «الهولوكوست»، تشى هى الأخرى بالرغبة في استغلال الجريمة التى ارتكبت ضد اليهود وجعلها حدثًا استثنائيا لا مثيل له ولا يمكن مقارنته بقتل الضحايا الآخرين للنازية، ولا بأى جريمة أخرى من جرائم التاريخ، لأن معاناتهم وأمواتهم قد اتخذت طابعًا مقدسًا. ومن ثم فإن « لاروس العالمى » (باريس ١٩٦٩ ، ص ـ ٧٧٢) يعرف الهولوكوست كالآتى : « قربان لدى اليهود، تحرق فيه الضحية بالنار تمامًا ».

وبذلك أصبح استشهاد اليهـود لا يعادله استشهاد آخر نظـرًا لطابعه القـربـانى الذى أدمجهم ضمن المشـروع الإلهى على طـريقـة صلب المسيح في اللاهـوت المسيحى، مفتتحًا بـذلك عصرا جديـدا، الأمر الذى أتاح لأحـد الحاخامات أن يقول : إن إنشاء دولـة إسرائيل، هو رد الرب على الهولوكوست ».

ولتبريـر الطابع المقدس للهـولوكوست كـان ولابد من الإبادة التـامة واختراع عمليات التنفيذ ثم الحرق.

نعم الإبادة النهـائية، ومن أجلها كـان لابد من تـوخى الحل النهائى للمشكلة اليهودية الذى صار إبادة.

ومع هـــذا فلم يتسن تقـــديـم أى نص يثبت أن « الحل النهـــائى » للمشكلة اليهودية كان بالنسبة للنازيين هو الإبادة.

ولقد ارتبطت معاداة هتلر للسامية، منذ بياناته الأولى، بمعركته ضد البلشفية (فهو يستخدم دائما تعبير « اليهـودية ـ البلشفية ») ؛ وكانت معسكرات الاعتقـال الأولى التى أقامهـا مخصصة للشيـوعيين الألمان الذين ماتوا بالآلاف، بما فيهم رئيسهم تيلمان.

أما بالنسبة لليهود، فإنه كان يوجه إليهم اتهامات متناقضة أولاً أنهم من أنشط الحـركيين في الثـــروة البلشفيـة (تـروتسكى، وزينـوفييف، كـامنيف، .. إلخ)، وأنهم في الوقت ذاتـه. من أشـد الرأسمـاليين استغلالاً للشعب الألمانى.

وعلى ذلك، فكان من المهم بعد تصفية الحركة الشيوعية، وإعداد التوسع الألمانى نحو الشرق، على طريقة الفرسان التوتونيين، سحق الاتحاد السوفيتى، الأمر الذي ظل شاغله الشاغل من البداية وحتى النهاية، والذى ظهر إبان سطوته على شكل فظاعات حيال المسجونين السلاف (البولنديون والروس). وأنشأ لهذا الغرض أثناء الحرب ضد روسيا، وحدات مكلفة خصصيا للنضال ضد حرب المشايعين السوفييت والقضاء على مفوضيهم السياسيين، حتى لو كانوا مسجونين، ومن بينهم عدد كبير من اليهود الشجعان الذين قتلوا كرفاقهم من السلاف.

ويبرهن ذلك على حدود الدعاية بشأن « المعاداة السوفيتية للسامية». فلا يمكن في آن واحد ادعاء أن السوفييت كانوا يبعدون اليهود عن الوظائف الهامة، والجزم بأن اليهود كانوا يشكلون غالبية «المفوضين السياسين» للمشايعين الذين تكلفت الوحدات الخاصة بالقضاء عليهم.

أما فيما يتعلق بمجموع اليهود الألمان ثم الأوروبيين، فإن إحدى الأفكار البشعة للنازيين كانت تتمثل في تفريغ ألمانيا ثم أوروبا منهم.

وشرع هتلر في ذلك على خطوات هى:

● الأولى هي تنظيم تهجيرهم في ظروف تسمح له بسلب أموال الأغنياء منهم. (وقد رأينا كيف تعاون زعماء الصهاينة في شركة «ععفرا»

في هذه العملية بالوعد في مقابل ذلك بالحيلولة دون مقاطعة ألمانيا الهتلرية، وعدم المشاركة في الحركة المضادة للفاشية) .

● والخطوة الثانية كانت الإبعاد بلا شرط متابعة للمخطط الرامى إلى إرسالهم جميعاً إلى جيتو عالمى، وهو جزيرة مدغشقر بعد استسلام فرنسا . وجرى التخلى عن هذا المشروع لضخامة العملية وصعوبتها في زمن الحرب .

● الاحتلال الهتلرى لشرق أوروبا ، ولا سيما بولندا ، والذى أمكن التوصل إليه بفضل « الحل النهائى » وهو تفريغ أوروبا من يهودها ، بنقلهم بشكل مكثّف إلى معسكرات خارجية ، التى ذاقوا فيها أشد أنواع المعاناة والتعذيب، بما فى ذلك التجويع والسير الإجبارى ، والمميت للضعفاء ، والأشغال الشاقة في ظروف لا إنسانية لخدمة المجهود الحربى الألمانى (وكان معسكر أوشفيتز ـ بيركيناو على سبيل المثال أكبر مركز للصناعات الكيميائية) . وأخيرًا الأوبئة ، وخاصة التيفوس ، التى اجتاحت المعتقلين المنهكين .

فهل من اللازم اللجوء إلى أساليب أخرى لشرح الموت الفظيع الذى حاق بضحايا مثل هذه المعاملة ، وبعد ذلك المبالغة في الأرقام بصورة مفرطة ، والاضطرار إلى تخفيضها لاحقًا؟ .

● وكذلك استبدال اللوحة التذكارية بمعسكر بيركيناو ـ أوشفيتز لتخفيض عدد الموتى من ٤ ملايين إلى مليون؟ .

● تغيير لوحة « غرفة الغاز » في داخاو للتوضيح بأنها لم تعمل أبدا .

● أو تغيير لوحة « استاد الشتاء » في باريس للإشارة إلى أن عدد اليهود الذين اعتقلوا فيه كانوا ٨١٦٠ وليس ٣٠٠٠٠ كما جاء في اللوحة الأصلية التى تم سحبها .

[المصدر : لموند ، ١٨ يوليه ١٩٩٠ ، ص-٧].

وليس الغرض مسك دفاتر حسابية مؤلمة ومفجعة . فقتل إنسان بريء واحد سواء أكان يهوديًّا أو لم يكن، هو جريمة ضد الإنسانية . ولكن إذا ما كان عدد الضحايا لا أهمية له من هذه الناحية ، فلماذا إذن التمسك منذ ما يزيد على نصف قرن مضى برقم الستة ملايين، في الوقت الذي لا نعتبر فيه أن عدد الضحايا غير اليهود في كاتين ودرسدن وهيروشيما ونجازاكى لا يجوز الاقتراب منه على العكس من الرقم الذهبى الستة ملايين الذى يحظى بالتقديس، رغم ما طرأ عليه من تخفيض بصورة دائمة .

وفيما يتعلق بمعسكر أوشفيتز - بيركيناو وحده :

● ٩ ملايين وفقًا لفيلم المخرج الفرنسى آلان رينيه « الليل والضباب »، الذى أخرجه عام ١٩٥٥ ، مع أنه فيلم رائع ومؤثر.

● ٨ ملايين وفقًا « لوثائق خدمة تاريخ الحرب » - معسكرات

الاعتقـال، الـذى أصـدره المكتب الفرنـسى للنـشر عـام ١٩٤٥، الصفحة ٧.

● ٤ مـلايين طبقًـا للتقـرير السـوفيتى الـذى جعلت منـه محكمـة نورمبـرج دليل إثبات شرعى وفقًـا للمادة ٢١ من النظـام الأساسى التى تنص على ما يلى: « تكون للـوثائق والتقارير الـرسمية للجان التحقيق التـابعة لحكـومات الحلفـاء قوة دليل الإثبـات الشرعى » ومع أن هـذه المادة نفسهـا تنص على أن « هذه المحكمـة لن تطالب بتقـديم الأدلة على الوقائع المعروفة للجميع، وستعتبرها أدلة مسلم بصحتها ».

● ٢ مليون حسب ما جاء في كتاب المؤرخ اليهودى ليون بولياكوف « ترانيم الحقد »، ١٩٧٤ ص ـ ٤٩٨.

● مليـون وربع حسب مـا جـاء في كتـاب المـؤرخ اليهـودى راءول هيلبرج، « تدمير يهود أوروبا »، الصادر عام ١٩٨٥، ص ـ ٨٩٥.

والآن وبعـد أبحاث تـاريخية مطـولـة قام بهـا علماء من جنسيـات مختلفة، أوجز مدير معهد التاريخ المعاصر في باريس، السيد فرانسو بيداريدا، هذه الأعمال في مقال له صدر بجريدة لموند وعنوانه « تقييم ضحايـا أوشفيتز »، خلص فيـه إلى أن عدد ضحـايا معسكـر أوشفيتز يتراوح بين ٩٥٠٠٠٠ على أقل تقدير و ١,٢ مليون على أكثر تقدير.

[المصدر : لموند، ٢٣ يوليه ١٩٩٠].

ويمكن كذلك عمل تقييم لعـدد الموتى في المعسكـرات الأخرى.

فعلى سبيل المثال، كم كان عدد الموتى في معسكر مجدانيك؟

- مليون ونصف طبقا للوسى داودوفيتش في كتاب « الحرب ضد اليهود» ، الصادر في عام ١٩٨٧ ، الصفحة ١٩١ .
- ٣٠٠٠٠٠ حسب لياروش وإبرهارد، ١٩٩١ ، ص - ٢١٧ .
- ٥٠٠٠٠ حسب راءول هيلبرج (المرجع السابق) .

وهنا يطرح السؤال التالى . ألا يخدم الدعاية النازية الحديثة تقديم مثل هذه الحجة : إذا كنتم قد كذبتم بشأن مسألة عدد الضحايا اليهود ، فماذا يمنع أن تكونوا قد بالغتم في جرائم هتلر ؟ » .

ونفس هذه المغالطات المريبة بشأن أساليب قتل اليهود، قد تثير الشك أيضًا :

- فالنيويورك تايمز الصادرة في ٣ يونيه ١٩٤٢ تتحدث عن « مبنى للإعدام » كان يعدم فيها بالرصاص ١٠٠٠ يهودى يوميًّا .
- وفي ديسمبر ١٩٤٥ ، أدخل ستيفان زيند اليهود في حوض سباحة ضخم يمر فيه تيار كهربائى ذو ضغط عالٍ لصعقهم ، ويضيف : « وبهذا فإن مشكلة إعدام ملايين الرجال قد حُلّت » .
- وثيقة نورمبرج رقم ٣٣١١ المؤرخة في ١٤ ديسمبر ١٩٤٥ ، وتشير إلى ضحايا ماتوا بالأبخرة داخل « غرف البخار المحرق » .
- وبعد شهرين ونصف ، استبدلت نفس هذه المحكمة غرف

البخار المحرق بغرف الغاز.

ولكن الصيغتان الشائعتان في التليفزيون والصحافة والكتب المدرسية هما الإعدام بالزيكلون ب من جهة، والشاحنات المجهزة بمخارج غاز محركات الديزل.

والأمر الذى يؤسف له أن محكمة نورمبرج أو أى محكمة أخرى لم تأمر بإجراء أى معاينة من أجل التحديد النهائى لسلاح الجريمة.

●●●

وهناك مثال آخر مؤسف هو معسكر داخاو. فالفيلم الذى عرض في نورمبرج أثناء المحاكمة بشأن فظاعات النازى، أوضح وجود « غرفة غاز » واحدة فقط. هى غرفة معسكر داخاو. وقد نظمت الزيارات للسياح والطلبة حيث توجد اليوم لوحة تذكارية جاء فيها أن أحدًا لم يلق فيها حتفه بالغاز لأنها لم تستكمل أبدًا !.

وصدر في ١٩ أغسطس ١٩٦٠، بيان عن مارتين بروزات عضو معهد التاريخ المعاصر في ميونيخ، اعترف فيه بأنه لم يحدث أن قتل اليهود أو المعتقلون الآخرون بالغاز في داخاو، أو بريجن ـ بيلسن، أو بوشنفالد.. ولم يبدأ القضاء الجماعى على اليهود بالغاز إلا في ١٩٤١ ـ ١٩٤٢... وقبل كل شيء في الأراضى البولندية المحتلة ».

وبالإضافة إلى عمليات القصف الجوى التى ضربت سكان البلدان المشتركة في الحرب، والأشغال الشاقة والنقل الدائم في ظروف لا

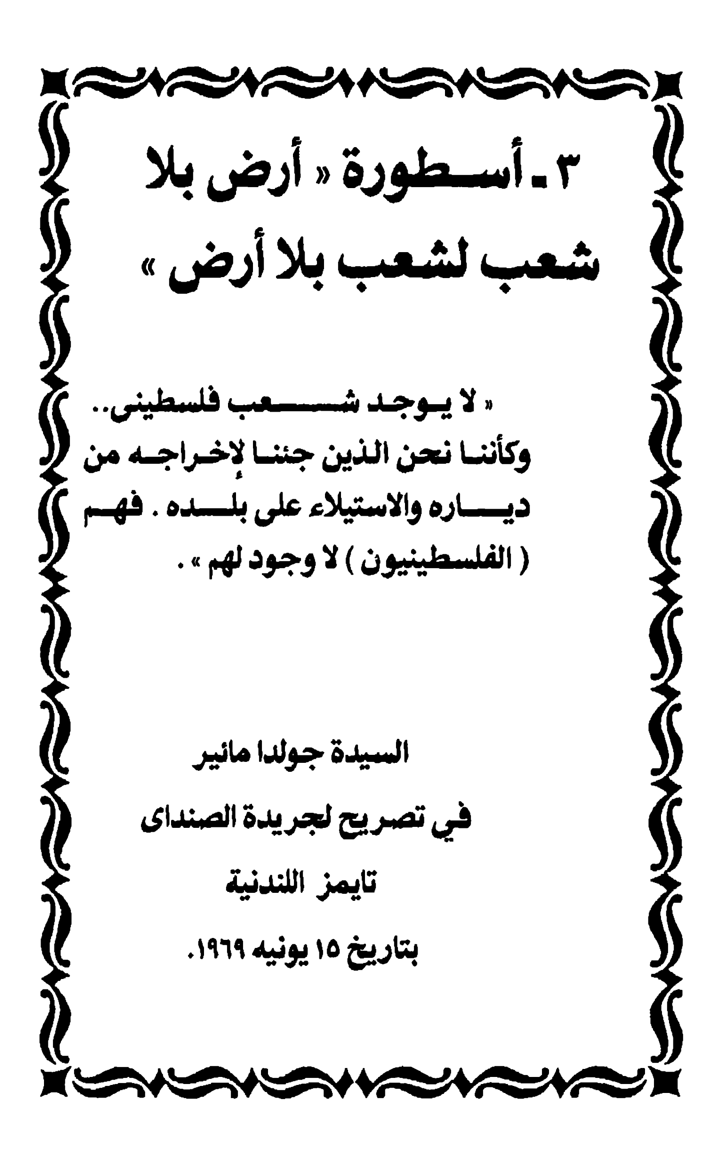
إنسانية خلّفت آلاف الجثث في الطريق، وسوء التغذية، والأوبئة ، فهل تحتاج هذه المأساة إلى تضخيم للدلالة على قتل اليهود على أيدى النازى؟

وهل الحاجة تدعو والحالة هذه إلى الإبقاء بأى ثمن على هالة القداسة للهولوكوست، والتلويح بشبح « غرف الغاز »؟ .

ورغم وجود خلط لدى الناس من ذوى النيات الطيبة بين «محارق الموتى » و « غرف الغاز »، ووجود عدد هام من هذه المحارق في المعسكرات الهتلرية لوقف انتشار وباء التيفوس، فإن هذه المحارق ليست بالحجة الكافية، فهذه المحارق موجودة في المدن الكبرى كباريس (بيرلاشيز) ولندن وفي كل العواصم الهامة، وحرق الموتى فيها لا يعنى بالطبع الرغبة في إبادة السكان. ولذلك فقد اقتضى الأمر إضافة « غرف الغاز » إلى المحارق لإقامة الذرائع والتدليل على الإبادة بالنار. ومع ذلك فلم تتوفر المقتضيات المبدئية لإثبات وجودها ولم تسمح معاينة « سلاح الجريمة » بالعثور عليها .

وقد خدع الإخراج الذى أحاط بمعسكر داخاو آلاف الأطفال الذين كانوا يقتادون إلى هناك لتلقينهم عقيدة الهولوكوست ، ناهيك عن الكبار وقدماء المعتقلين ! .

وكانت غرفة الغاز في داخاو هى الوحيدة التى عرضت بالصور على المتهمين في نورمبرج، بوصفها من أماكن الإبادة الجماعية، ويبدو أنهم اقتنعوا بذلك باستثناء جورنج وستريشر.



٣ ـ أسطورة « أرض بلا شعب لشعب بلا أرض »

« لا يوجد شعب فلسطيني.. وكأننا نحن الذين جئنا لإخراجه من دياره والاستيلاء على بلده . فهم (الفلسطينيون) لا وجود لهم » .

السيدة جولدا مائير

في تصريح لجريدة الصنداى

تايمز اللندنية

بتاريخ ١٥ يونيه ١٩٦٩.

ترتكز الأيديولوجية الصهيونية على فرضية واهية وجد بسيطة هى أنه قد جاء في سفر التكوين (١٥ / ١٨ ـ ٢١) . ما يلى :

« في ذلك اليوم بتّ الرب مع « أبرام » عهدًا قائلاً : لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات » .

وانطلاقًا من ذلك ، ودون التساؤل عن ماهية هذا العهد ولمن صدر الوعد أو أن الاختيار كان غير مشروط ، أعلن الزعماء الصهاينة ، حتى ولو كانوا لا أدرين أو ملحدين أن فلسطين قد أعطيت لنا من الرب .

وتشير الإحصائيات ، حتى إحصائيات الحكومة الإسرائيلية أن ١٥٪ من الإسرائيلين فقط هم من المتدينين . ولكن هذا لا يمنع ٩٠ ٪ منهم التأكيد على أن هذه الأرض قد منحها لهم الرب . . الذى لا يؤمنون به .

ولا تمارس الغالبية العظمى للإسرائيليين الحاليين الطقوس ولا العقيدة الدينية ، ولا تضم مختلف « الأحزاب الدينية » التى تلعب مع ذلك دورًا حاسمًا في دولة إسرائيل ، سوى أقلية ضعيفة جدًّا من المواطنين .

وشرح ناثان وينستوك هذا التناقض في كتابه « الصهيونية ضد إسرائيل » قائلاً : لو ألغينا مفاهيم « الشعب المختار » و « الأرض الموعودة» لانهارت الصهيونية من أساسها » .

[المصدر : الصهيونية ضد إسرائيل ، باريس ١٩٦٩ ، ص ٣١٥] .

« إن هذا البلد وجد كوفاء لوعد أخذه الرب على نفسه . ومن المثير

للسخرية محاسبته على شرعيته. وتلك هى البديهية المسلم بصحتها والأساسية التى وضعتها جولدا مائير ».

[المصدر : لموند ، ١٥ أكتوبر ١٩٧١].

« لقد وُعدنا بهذه الأرض ، ولنا حق فيها ». كما يقول بيجين.

[المصدر: تصريح بيجين في أوسلو، صحيفة دافار ، ١٢ ديسمبر ١٩٧٨].

ولا شك أن بن جوريون يشير إلى سابقة « صيد الهنود » في أمريكا لطردهم والاستيلاء على أراضيهم عندما قال بوضوح : « إن الأمر لا يتعلق بالحفاظ على الوضع الراهن ، فأمامنا مهمة إنشاء دولة نشيطة وديناميكية موجهة نحو التوسع ».

وتتطابق الممارسة السياسية مع النظرية الغربية التى مفادها : الاستيلاء على الأرض بطرد سكانها كما فعل يشوع ، خليفة موسى.

وقد أعلن مناحم بيجين ، وهو أشدهم إيمانًا بالتقاليد التوراتية : أن أرض إسرائيل الكبرى ستعود إلى شعب إسرائيل ، كلها وللأبد ».

[المصدر : مناحم بيجين ، العصيان ، قصة الأرجون، ص ـ ٣٣٥].

وهكذا ومنذا البداية ، تضع دولة إسرائيل نفسها فوق كل قانون دولي.

ولما فرضت إسرائيل على منظمة الأمم المتحدة في ١١ مايو ١٩٤٩ بإرادة الولايات المتحدة ، فإنها لم تقبل عضوا إلا بثلاثة شروط هى :

١ ـ عدم المساس بوضع مدينة القدس .

٢ ـ السماح للعرب الفلسطينيين بالعودة إلى ديارهم .

٣ ـ احترام الحدود التى وضعها قرار التقسيم .

ولكن بن جوريون أعلن في معرض حديثه عن هذا التقسيم وعن القرار الذى اتخذته الأمم المتحدة : « ترى دولة إسرائيل أن قرار الأمم المتحدة الصادر في ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧ ، يعتبر باطلاً وكأنه لم يكن » .

وتتطابق السياسة تمامًا مع قانون الغاب هذا : إن تقسيم فلسطين المنبثق عن قرار الأمم المتحدة لم يحترم أبدًا .

وقرار تقسيم فلسطين هذا يشى بمخططات وأهداف الغرب بشأن «قاعدته المتقدمة » ، فاليهود في ذلك التاريخ لم يكن يمثلون سوى ٣٢٪ من السكان ، ولا يملكون سوى ٦ , ٥ ٪ من الأرض ، ومع هذا فقد حصلوا على ٥٦ ٪ من الأراضى ذات التربة الخصبة . ولقد تم التوصل إلى هذه القرارات تحت ضغط من الولايات المتحدة . فقد مارس الرئيس ترومان ضغطًا لا مثيل له على وزارة الخارجية الأمريكية . وفي ذلك يقول وكيل هذه الوزارة سومنر ويلز: بأمر مباشر من البيت الأبيض ، كان على الموظفين الأمريكيين ممارسة ضغوط مباشرة أو غير مباشرة . . لضمان الأغلبية اللازمة عند التصويت النهائى » .

[المصدر سومنرويلز، « علينا ألا نخفق »، بوسطون، ١٩٤٨ ، ص ـ ٦٣] .

ويؤكد جيمس فورستال، وزير الدفاع آنذاك ، أن : « الأساليب المستخدمة للضغط ، ولإكراه الدول الأخرى في الأمم المتحدة، أَشْفَتْ [قاربت] على الفضيحة» .

[المصدر: مذكرات فورستال، نيويورك، ١٩٥١ ، ص-٣٦٣] .

وقد تم أيضا تعبئة قوى الاحتكارات الخاصة لهذا الغرض . ومع ذلك ، فقد انتهكت هذه القرارات المتحيزة ابتداء من عام ١٩٤٨ .

فكلما احتج العرب على هذا الظلم ورفضه، تمادى الزعماء الإسرائيليون في استغلال ذلك للاستيلاء على أراضٍ جديدة، لا سيما يافا وعكا، بحيث سيطر الصهاينة في ١٩٤٩ على ٨٠٪ من البلاد، وطُرد ٧٧٠,٠٠٠ فلسطيني منها .

وكان الأسلوب المستخدم والمتبع هو أسلوب الترهيب والتخويف .

والمثل الصارخ على ذلك هو دير ياسين . ففي التاسع من أبريل ١٩٤٨ ، بطريقة مماثلة لطريقة النازى في أورادور، قتل أهالى هذه القرية البالغ عددهم ٢٥٤ نسمة (الرجال والنساء والأطفال والشيوخ) على أيدى قوات الأرجون التى كان يرأسها مناحم بيجين .

ويقول مناحم بيجين إنه بدون « الانتصار » في دير ياسين، ما قامت دولة إسرائيل « فقد قامت الهاجانة بهجمات مظفرة على جبهات أخرى . وكان العرب الذين أصابهم الهلع يهربون وهم يصيحون : دير ياسين » .

وقـد اعتبـر «غـائبـا» كل فلسطينى غـادر منـزلـه قبل أول أغسطس ١٩٤٨ . وبهذه الطريقة صودر ثلثا الأراضى المملوكة للعرب (٧٠٠٠٠ هكتار من ١١٠٠٠٠). وعنـدما صدر فـي عام ١٩٥٣ ، قانـون حيازة العقارات ، حـدد التعويض حسب قيمـة الأراضى في عام ١٩٥٠ ، مع أن الجنيه الإسرائيلى كان قد فقد قيمته بمعدل خمس مرات .

وكانت الأمم المتحدة قد عينت وسيطًا هو الكونت فولك برنادوت ، الـذى وصف في تقريـره الأول السلب الصهيـونى على النطاق الـواسع وتدمير القرى دون ضرورة عسكرية ملحة .

وقدم هذا التقريـر في ١٦ سبتمر ١٩٤٨ . وفي ١٧ سبتمر ١٩٤٨ ، اغتيل الكونت برنـادوت ومساعده الفرنسى الكولـونيل سيرو، في الجزء الذى يحتله الصهاينة من القدس .

ولم تكن هـذه أول جريمـة صهيونية ضـد من يتجاسـر على فضح تضليلهم وغشهم .

فقد أعلن اللورد موين ، الوزير المفوض البريطانى في القاهرة ، أمام مجلس اللوردات في ٩ يونية ١٩٤٢ ، إن اليهـود ليسوا أحفاد العبرانيين القدماء ، وأنهم لا يملكون المطالبة الشـرعية بالأراضى المقدسة . وفي ٩ نوفبر ١٩٤٤ ، اغتيل اللـورد موين في القاهرة على يـد اثنين من أفراد جماعة شتيرن (التابعة لإسحق شامير) .

كمـا حلـت دولـة إسـرائيل محـل المستعمـرين القـدمـاء وبنفس الأسـاليب في الزراعـة وغيـرها ، وبـذلك تـواصل النظام الاستعمـارى

وتفـاقم. ويعتـرف الـدكتـور روزنفيلـد في كتـابـه «العمـال العـرب المهـاجرون» الـذى نشرتـه الجامعـة العبريـة في ١٩٧٠، بأن الزراعـة العربية كانت أكثر ازدهاراً وقت الوصاية البريطانية منها اليوم.

وظهر التمييز العنصـرى كذلك في إطار سياسة الإسكـان. فقد ذكر إسـرائيل شاحـاك، الأستاذ بنفس هـذه الجامعـة العبريـة في كتابـه: «عنصرية دولة إسرائيل» (ص ٥٧) أنه يوجد في إسرائيل مدن بأكملها (كارمل، ونزارت، وإليت، وهتزور وأراد وميتزفين - رامن وغيرها) يحرم القانون أن يقطنها غير اليهود.

وقد انعكست هذه السياسة كذلك على الثقافة والتعليم.

ونحن هنـا في صميم المنطق الصارم للنظـام الصهيونى وهـو كيفية خلق أغلبية يهـودية في بلد تسكنه طـائفة عربية فلسطينيـة من السكان الأصليين؟

وطرحـت السياسة الصهيـونية الحل الـوحيد المنبثـق عن برنـامجها الاستعمارى الاستيطـانى: إنشاء مستعمرة إسكـان بطرد الفلسطينيين، ودفع عجلة الهجرة اليهودية.

وقد كـان طرد الفلسطينيين والاستيـلاء على أرضهم عمليـة متعمدة ومنظمة. فالصهاينة أيام وعـد بلفور في ١٩١٧، كان لا يملكون سوى ٥,٢ ٪ من الأراضى، ولدى صـدور قرار «تقسيم» فلسطين، ٥,٦ ٪ أما في عام ١٩٨٢، فإنهم كانوا يملكون ٩٣ ٪ من الأراضى!.

وكانت الطرق المستخدمة لانتزاع الأراضى من سكانها الأصليين، هى نفسها طرق الاستعمار القاسية مع إضفاء الصبغة العنصرية المتميزة في حالة الصهيونية.

وقد اتخذت الخطوات الأولى طابع الاستعمار الكلاسيكى، أى استغلال اليد العاملة المحلية. وكان هذا هو أسلوب البارون إدوارد روتشيلد، وهو الأسلوب الذى كان يستخدمه في زراعته للعنب في الجزائر، والمتمثل في اليد العاملة الرخيصة للفلاحين، ولما مدّ أعماله إلى فلسطين، فإنه استغل في زراعاته للعنب، عربا آخرين هم الفلسطينيون.

وحدث نوع من التحول في المنحنى نحو عام ١٩٠٥، عندما وصلت من روسيا موجة جديدة من المهاجرين في أعقاب سحق ثورة ١٩٠٥. فبدلاً من مواصلة الكفاح إلى جانب الثوار الروس الآخرين في روسيا، فروا إلى فلسطين حاملين معهم نوعًا غريبًا من «الاشتراكية الصهيونية». حيث أنشأوا تعاونيات حرفية وكيبوتزات للفلاحين بعد أن استبعدوا الفلاحين الفلسطينيين لخلق اقتصاد يستند إلى طبقة عاملة وزراعية يهودية. ومنذ ذلك الحين، ارتبط الأمر باستبدال الشعب الفلسطينى بشعب آخر، وبطبيعة الحال الاستيلاء على الأرض.

وكانت نقطة الانطلاق الكبرى هى إنشاء «الصندوق القومى اليهودى» في عام ١٩٠١، الذى كان له طابعه الخاص المتمثل في أن

الأرض التي تقع في حوزته لا يمكن إعادة بيعها ولا تأجيرها لغير اليهود، لأنها أصبحت أراضي إسرائيل » .

وثمة إجراء آخر وهو استخدام « قوانين الطوارىء » التي أصدرها الإنجليز في عام ١٩٤٥ ضد اليهود والعرب .

وقد احتج القانوني اليهودي برنارد جوزيف ضد هذا التشريع عند صدوره لأن المواطن أصبح عرضة للحبس مدى الحياة دون محاكمة . وقد طبق هذا الشخص نفسه هذه القوانين ضد العرب عندما تولى وزارة العدل في إسرائيل . وفيما يتعلق بهذه القوانين كذلك ، فإن جوزيف شبيرا أعلن فى مظاهرة احتجاج في شوارع تل أبيب في ٧ فبراير ١٩٤٦ ، أن هذا التشريع لا مثيل له في البلدان المتمدينة ، ولم توجد حتى في ألمانيا النازية قوانين مماثلة » . ونفس هذا الشخص الذى أصبح نائبًا عاما ثم وزيرًا للعدل في دولة إسرائيل ، طبق هذه القوانين ضد العرب ومبررًا ذلك بأن حالة الطوارىء لم تلغ منذ ١٩٤٨ في دولة إسرائيل .

وكتب شيمون بيريز في صحيفة دافار بتاريخ ٢٥ يناير ١٩٧٢ ما يلى : « إن استخدام القانون ١٢٥ (وهو قانون الطوارئ) الذي تقوم عليه الحكومة العسكرية ، هو استمرار مباشر للنضال من أجل التأصيل اليهودى والهجرة اليهودية » . أما المرسوم الخاص بزراعة الأراضى البور، الصادر في عام ١٩٤٨ ، والمعدل في ١٩٤٩ ، فقد أباح لوزير الزراعة دون التذرع بالحجج ، مصادرة الأراضى المهجورة . ولكن ما قامت به

القوى الصهيونية من تفريغ للأرض من سكانها العرب بالطرد والترويع والمذابح كما حدث في دير ياسين عام ١٩٤٨ ، ثم في كفر قاسم عام ١٩٥٦ ، قد « حرر » أراضي شاسعة تخلى عنها أصحابها من العرب ، وأعطيت للمحتلين اليهود .

ولمحو ذكرى وجود السكان الزراعيين الفلسطينيين والتأكيد على أسطورة « بلاد صحراء » ، دُمّرت القرى العربية وهُدِّمت منازلها وأسوارها وحتى قرافاتها وقبورها . وقد أورد الأستاذ إسرائيل شاحاك عام ١٩٧٥ قائمة بأسماء ٣٨٥ قرية عربية دمرت بالبولدوزر، وذلك من بين ٤٧٥ قرية كانت مسجلة في عام ١٩٤٨ . وقال وليتسنى الإقناع بأن فلسطين قبل إسرائيل لم تكن سوى « صحراء »، دكت مئات القرى بالبولدوزر وسويت بالأرض بيوتها وأسوارها وقرافاتها وقبورها» .

[المصدر : إسرائيل شاحاك، عنصرية دولة إسرائيل، ص ١٥٢ وما بعدها] .

واستمر زرع المستوطنات الإسرائيلية وازداد منذ ١٩٧٩ في الضفة الغربية، وطبقا للتقاليد الاستعمارية الكلاسيكية وهى تسليح المستوطنين . وكانت النتيجة الإجمالية هى الآتى : بعد طرد مليون ونصف مليون فلسطينى، أصبحت «الأرض اليهودية » كما يقول العاملون في «الصندوق القومى اليهودى »، تمثل اليوم ٩٣٪ من فلسطين بعد أن كانت ٦,٥٪ عام ١٩٤٧ .

وقد حُرِّف « قانون العودة » لصالح اليهود . فأى يهودى قادم من أى مكان يصبح مواطنًا إسرائيليا بمجرد ما تطأ أقدامه مطار تل أبيب، أما

الفلسطينى المولود في فلسطين ومن أبوين فلسطينيين ، فيجوز اعتباره عديم الجنسية .

ويقولون إن ليس في هذا أى تمييز عنصرى ضد الفلسطينيين ولكن مجرد إجراء في صالح اليهود ! .

والواقع أن من استقروا في إسرائيل ، فإن القليل منهم من جاء للوفاء « بالوعد » . وهذا من حسن الحظ ، لأن اليهود قد لعبوا دورًا بارزًا في كل بلدان العالم وفي كل ميادين الثقافة والعلوم والفنون ، ومما يحز في النفس أن تتوصل الصهيونية إلى تحقيق الغرض الذى وضعه المعادون للسامية وهو انتزاع اليهود من أوطانهم وحبسهم داخل جيتو عالمى .

فقد كان هناك ٢٥٠٠٠ يهودى عام ١٨٨٠ في فلسطين من بين ٥٠٠٠٠٠ نسمة من السكان .

وابتداء من عام ١٨٨٢ ، بدأت الهجرات الكبرى عقب عمليات ذبح اليهود في روسيا القيصرية .

وعلى ذلك فمن عام ١٨٨٢ وحتى عام ١٩١٧ ، وصل ٥٠٠٠٠ يهودى إلى فلسطين . ثم جاء المهاجرون البولنديون ويهود المغرب هربًا من الاضطهاد ، وذلك بين الحربين العالميتن .

ولكن أهم مجموعة ضخمة كانت المجموعة القادمة من ألمانيا بسبب معاداة هتلر للسامية ، فوصل نحو ٤٠٠٠٠٠ يهودى إلى فلسطين قبل عام ١٩٤٥ .

وفي عام ١٩٤٧ ، وعشية إنشاء دولة إسرائيل ، كان هناك ٦٠٠٠٠٠ يهودى في فلسطين من مجموع السكان البالغ قدره مليون وربع مليون نسمة .

وهنا بدأ الاجتثاث المنظم للفلسطينيين . فقد كان هناك قبل حرب ١٩٤٨ نحو ٦٥٠٠٠٠ عربى يعيشون في الأراضى التى ستصبح دولة إسرائيل . وفي ١٩٤٩ ، لم يتبق سوى ١٦٠٠٠٠ . وبسبب الخصوبة الشديدة وكثرة مواليدهم أصبحوا ٤٥٠٠٠٠ في نهاية ١٩٧٠ . وكشفت رابطة حقوق الإنسان في إسرائيل ، أنه في الفترة من ١١ يونيه ١٩٦٧ وحتى ١٥ نوفمبر ١٩٦٩ ، دُمّر ٢٠٠٠٠ منزل عربى بالديناميت في إسرائيل والضفة الغربية .

وكان التعداد البريطانى الذى أجرى في ٣١ ديسمبر ١٩٢٢ ، قد أحصى ٧٥٧٠٠٠ نسمة في فلسطين ، منهم ٦٦٣٠٠ من العرب (٥٩٠٠٠٠ من العرب المسلمين ، و ٧٣٠٠٠ من العرب المسيحيين) و ٨٣٠٠٠ يهودى (أى : ٨٨٪ من العرب و ١١٪ من اليهود) . والجدير بالذكر أن هذه « الصحراء » المزعومة كانت تصدر الحبوب والموالح . فقبل الصهاينة ، كان « البدو » يصدرون ٣٠٠٠٠ طن من القمح سنويا ، وزادت مساحة الأراضى المزروعة بالفواكه ثلاث مرات من ١٩٢١ إلى ١٩٤٢ ، وبالبرتقال وغيره من الموالح ، وتضاعفت سبعة مرات ، فيما بين ١٩٢٢ و ١٩٤٧ ، وتضاعف الإنتاج عشرة مرات فيما بين ١٩٢٢ و ١٩٣٨ .

وجاء في تقرير بيل الذي قدم إلى البرلمان البريطانى في يوليه ١٩٣٧ ، بشأن صادرات الدول من سلال البرتقال الشتوى، جاء ما يلى :

فلسطين : ١٥ مليون سلة .

الولايات المتحدة: ٧ ملايين سلة .

إسبانيا : ٥ ملايين سلة .

بلدان أخرى (قبرص، مصر ، الجزائر، . . إلخ) ٣ ملايين .

[المصدر: تقرير بيل، ص ٢١٤].

وكتبت صحيفة اديعوت أحرونوت اليومية ، ذات أكبر توزيع في إسرائيل تقول :

« منذ السبعينات ، لم يحدث مثل هذا التسريع بالإنشاء والتشييد في الأراضى (المحتلة) فاريل شارون مشغول بإنشاء مستوطنات جديدة، وتطوير المستوطنات الموجودة، وبناء الطرق وإعداد مساحات جديدة للبناء » .

ومن الوهم الاعتقاد في أى « استقلال ذاتى » حقيقى للفسلطينيين مع الإبقاء على المستوطنات اليهودية في الأراضى المحتلة ، وحمايتها بالجيش الإسرائيلى ، وتسليح المستوطنين، فهذا يجعل من المستحيل قيام أى سلام طالما استمر الاحتلال في الواقع .

وتبذل الجهود الرئيسية للاستيطان الاستعمارى في القدس بهدف جعل قرار ضمها بالكامل نهائيا ولا رجعة فيه، وهو ما شجبته الأمم المتحدة (بما في ذلك الولايات المتحدة!) .

إن المستوطنات الاستعمارية في الأراضى المحتلة هى انتهاك فاضح للقوانين الدولية وخاصة اتفاقية جنيف الصادرة في ١٢ أغسطس ١٩٤٩ ، والتى تنص المادة ٤٩ منها على ما يلى : « لا تستطيع القوى المحتلة القيام بأى نقل لجزء من سكانها المدنيين إلى الأراضى التى تحتلها » .

وحتى هتلر لم ينتهك القانون الدولى، فهو لم يُسكِّن أى مستوطن مدنى ألمانى في الأراضى التى طرد منها الفلاحين الفرنسيين .

وحجة « الأمن » و « إرهاب » الانتفاضة، هى حجج واهية، والأرقام تتحدث عن نفسها في هذا الصدد : فقد قتل ١١١٦ فلسطينيا منذ بداية الانتفاضة (ثورة الحجارة)، في ٩ ديسمبر ١٩٨٧ ، وبرصاص العسكريين والشرطة والمستوطنين .

والمصادر العسكرية تتحدث عن ما يقرب من عشرين ألفا من الفلسطينيين الجرحى، أما الأونروا فتتحدث عن تسعين ألفا .

وحسب المنظمات الإنسانية، اعتقل ١٥ ألف فلسطينى في ١٩٩٣ في السجون وفي مراكز الاعتقال التابعة للجيش الإسرائيلى . وتوفى ١٢ فلسطينيًّا في السجون الإسرائيلية منذ بداية الانتفاضة وفي ظروف

غامضة . وتشير هذه المنظمات الإنسانية أيضا إلى أنه قد جرى تعذيب ٢٠ ألف فلسطينى على الأقل أثناء الاستجوابات .

وهذا الكم الهائل من انتهاكات القانـون الدولى مرجعه نظرة إسرائيل إلى القانـون الدولى الذى يعتبـر بالنسبـة لها مجرد « قصـاصة ورق » لا قيمـة لهـا ، أو كمـا يقـول « الأستـاذ إسـرائيل شـاحـاك » : «لأن هـذه المستـوطنـات ، بطبيعتهـا ، تنـدرج ضمن نسق متكـامل ، من النهب والسلب ، والتفرقة والفصل العنصرى » .

[المصدر : المرجع السابق ، ص ـ ٢٦٣] .





ثالثًا
الاستخدام السياسى للأسطورة

١ـ اللوبى فى الولايات المتحدة

« إن تأثير رئيس الوزراء الإسرائيلى على السياسة الخارجية للولايات المتحدة في الشرق الأوسط يفوق بكثير تأثيره في بلده » .

بول فندلي«يتجرؤن علي الكلام» ؛ ص ٩٢

كيف أثارت هذه الأساطير العقائد التى يصعب اقتلاعها من أذهان ملايين الناس من ذوى النيات الطيبة؟

ـ بإنشاء اللوبيات القوية القادرة على توجيه أفعال السياسيين وتكييف الرأى العام . وتتلاءم طرق العمل مع ظروف كل بلد .

ففى الولايات المتحدة حيث يعيش ٦ ملايين من اليهود ، فإن الصوت الانتخابى اليهودى » يمكن أن يكون حاسمًا ، لأن غالبية الناخبين (بسبب الرقم المرتفع للممتنعين عن التصويت وانعدام المشاريع الشاملة المتباينة بين الحزبين) تتوقف على أقل القليل ، ويمكن إحراز الفوز بفارق بسيط .

وبالإضافة إلى أن قابلية الرأى العام للتبخر والتى تتوقف إلى حد كبير على « مظهر » المرشح أو على مهارة أدائه في التليفزيون ، ترتهن أيضا بميزانيات لجانه و إمكانيات « تسويقه » السياسى .

وأقوى لوبى معترف به في الولايات المتحدة هو « إيباك » (لجنة الشئون العامة الأمريكية ـ الإسرائيلية) .

ولقد كانت قـوة الصهاينة في الولايات المتحدة على أشـدها بالفعل عام ١٩٤٢ ، بحيث قرر الاتفـاق الذى أبرم فى فندق بلتيمـور بنيويورك أنـه ينبغي الانتقال من فكـرة « وطن يهـودى في فلسطين» (وهو الـذى وعـد به بلفـور) ، إلى إنشـاء دولة يهـوديـة ذات سيادة . وهنـا تكمن الازدواجية التى عـرفت بها الصهيونيـة طوال تـاريخها . فالجميع كـانوا يتحدثـون عن «وطن » كما لو كـان الأمر يتعلق بمقـر روحى أو ثقافى ، ولكنهم كانوا يفكرون في الواقع في « دولـة » ، كهرتزل نفسه . وإلى هذا أشـار الجنـرال سمطس ، عضـو حكومـة الحـرب ، عنـدمـا أعلن في جوهانسبرج بتاريخ ٣ نوفمبر ١٩١٥ : « خلال الأجيال القادمة ، سترون قيام دولة يهودية كبرى مرة أخرى هناك (أى في فلسطين) » .

وكتب لورد كيرزون في ٢٦ يناير ١٩١٩ يقول : « بينما ويزمان يقول شيئا ، وأنت تفكر أن هذا الشيء هو « وطن قـومي يهودى » ، فإنه يرمى إلى شيء آخـر مختلف تمـامـا ، إنـه يتطلع إلى دولـة يهـوديـة ، وإلى إخضاع السكـان العرب لحكم اليهود . إنـه يسعى إلى تحقيق ذلك من وراء الستار ، وبحماية الضمان البريطانى » .

وقد شرح ويزمـان بوضوح للحكومة البريطانيـة أن هدف الصهيونية هو إنشـاء « دولة يهودية » (بهـا أربعة أو خمسة ملايين يهـودى) . وقد أعطاه لـويد جورج وبلفور التأكيـدات على أنه باستخـدام عبارة « وطن قومى » فى إعلان بلفور ، فإننا نقصد بذلك دولة يهودية » .

وفي ١٤ مـايو ١٩٤٨ ، أعلن بن جـوريون في تل أبيب استقـلال : «الدولة اليهودية في فلسطين والتى ستسمى : إسرائيل » .

وحول الاختـلاف في الرأى بين بن جوريـون الذى كان يـرى أنه من الـواجب على كل يهودى في العـالم القدوم للعيش في هـذه الدولـة ، وبين المنادين بـأن نشاط اليهود في الـولايات المتحـدة يعتبر أهم وفي صالح إسرائيل نفسها ، فقد نجح هذا التيار الأخير في ذلك ، ولم يستقر في إسـرائيل سوى ٥٤٠٠ يهـودى من بين ٣٥٠٠٠ أمريكى أو كنـدى هاجروا إلى إسرائيل .

[المصـدر : ملفين روفيسكى ، اليهـوديـة الأمـريكية وإسـرائيل ، نيـويـورك ، ١٩٧٨ ، ص ـ ٢٦٥] .

وقبلت إسرائيل في الأمم المتحدة بفضل الضغوط الوقحة للوبى .

وعن قوة اللـوبى الصهيونى « والصـوت الانتخابى اليهـودى » صرح الريئس ترومان نفسه أمام مجمـوعة من الديبلوماسيين في عام ١٩٤٦ : « آسف أيها السادة ، ولكن علىّ أن أستجيب لمئات الآلاف من الناس الـذين ينتظـرون فـوز الصهيـونيـــة ، وليس لـدى آلاف العـرب من بين ناخبي» .

[المصـدر : وليم إيـدى ، روزفلت وابن سـعود ، نيـويـورك ، ١٩٥٤ ، ص ـ ٣١] .

ويشهد رئيس الوزراء السابق كلمنت إتلى على ذلك بقوله :

« إن سياسة الولايات المتحدة في فلسطين يشكلها الصوت الانتخابى اليهودى، والإعانات المقدمة من العديد من الشركات اليهودية الكبرى» .

وقد أوقف أيزنهاور بالاتفاق مع السوفييت ، العدوان الإسرائيلى في عام ١٩٥٦ (بدعم من الزعماء الإنجليز والفرنسيين) على قناة السويس .

ولم يبد السناتور كنيدى أى حماس حيال هذه المسألة . ولكن الرابطات اليهودية استطاعت في عام ١٩٦٠ أن تبيّن له أن موقف أيزنهاور في مسألة السويس كان سيئًا وأن ترومان كان يسير في الطريق السليم . وأخذ كنيدى بهذه النصيحة عندما اختير مرشحًا للحزب الديمقراطى، وحصل على ٥٠٠٠٠٠ دولار لحملته الانتخابية من اليهود، وعلى ٨٠٪ من أصوات الناخبين اليهود، عين كلوتزنيك، رئيس مؤتمر الرابطات اليهودية في أمريكا، مستشارًا له » .

[المصدر : ملفين روفيسكي، المرجع السابق ، ص ٢٦٥] .

وفي أول مقابلة له مع بن جوريون في فندق وولدورف استوريا في نيويورك في ربيع ١٩٦١ ، قال له كنيدى : « أعرف تمامًا أننى انتخبت بفضل أصوات اليهود الأمريكيين . وأنا أدين لهم بانتخابى . وقل لى ماذا علىّ أن أفعله من أجل الشعب اليهودى » .

[المصدر: ادوارد تيفانان : اللوبى ، ص ٥٦] .

وبعد كنيدى ، ذهب ليندن جونسون أبعد من ذلك فقد كتب أحد الدبلوماسيين الإسرائيليين : « لقد فقدنا صديقا كبيرا ولكننا وجدنا أفضل منه . . إن جونسون هو أفضل صديق عرفته الدولة اليهودية فى البيت الأبيض » .

[المصدر: ل. كنيان، خط إسرائيل الدفاعى، بافالو، ١٩٨١ ، ص ٦٦].

فقد ساند جونسون بالفعل حرب الأيام الستة فى عام ١٩٦٧ ، وبكل قوة . ومنذ ذلك التاريخ ، دافع ٩٩٪ من اليهود الأمريكان عن الصهيونية الإسرائيلية . « وأن تكون يهوديا اليوم يعنى أن تكون مرتبطا بإسرائيل » .

[المصدر: شالوموا فنيرى ، قيام الصهيونية الحديثة، ١٩٨١ ، ص-٢١٩] .

وفى نوفمبر ١٩٨٧ ، صدر القرار ٢٤٢ الذى يقضى بالجلاء عن الأراضى المحتلة أثناء الحرب ، وقام ديجول بعد هذا العدوان بإعلان حظر الأسلحة المرسلة إلى إسرائيل .

وحذا البرلمان الأمريكى حذوه . ولكن جونسون رفعه في ديسمبر تحت ضغط « الإيباك » ، وسلَّم إسرائيل طائرات الفانتوم التى طلبتها . وبناء على ذلك ، لم توجه إسرائيل النقد لحرب فيتنام .

وعندما حضرت جولدا ماير إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٧٩ ،

شبهها نيكسون «بديبورا التوارتية» وكال لها المديح على ازدهار إسرائيل.

[المصدر : ستيفن سبيجل النزاع العربي الإسرائيل الآخر، ١٩٨٥، ص- ١٨٥].

وسلم نيكسون لإسرائيل ٤٥ طائرة فانتوم إضافية إلى جانب ٨٠مقاتلة سكاى هوك.

وتوفى عبد الناصر فى ٨ سبتمر ١٩٧٠، عرض السادات السلام مع إسرائيل. ورفض موشى ديَّان، وزير الدفاع، على الرغم من معارضة وزير الخارجية أبا إيبان.

وفي ٦ أكتوبر ١٩٧٣، شن السادات الحرب التى سميت باسم «يوم كيبور» (حرب أكتوبر) والتى دمرت سمعة السيدة جولدا مائير واضطرتها إلى الاستقالة في ١٠ أبريل ١٩٧٤، وكذلك موشى ديان.

ورغم ذلك، أحرز لوبى الكابيتول اليهودى في واشنجتن نصرًا كبيرًا بالتعجيل بتسليح إسرائيل: ملياران من الدولارات بحجة مكافحة اللوبى العربى المنافس.

[المصدر: نيف، محاربو القدس، ص-٢١٧].

وأضيفت أموال البنوك اليهودية في وول ستريت إلى المعونة الحكومية.

وحشدت الإيباك وعبأت نفسها من جديد وحصلت في ثلاثة أسابيع على توقيع ٧٦ سناتورا في يوم ٢١ مايو ١٩٧٥ لمطالبة الرئيس فورد بدعم لإسرائيل مثلهم .

أما مسيرة جيمى كارتر فكانت موضوعة : ففى معبد اليزابيث في نيوجرسى ، وكان مرتديًا ثوبًا فضفاضًا من القطيفة الزرقاء، أعلن :

« إننى أعبد نفس الرب مثلكم . ونحن المعمدانيين ندرس نفس التوراة مثلكم» . وختم يقول : إن بقاء إسرائيل على قيد الحياة لا ينهض على السياسة ، ولكنه واجب أخلاقى » .

[المصدر : التايم، ٢١ يونية ١٩٧٦] .

وفي نوفمبر ١٩٧٦ ، حضر ناحوم جولدمان، رئيس المؤتمر اليهودى العالمى، إلى واشنجتن لمقابلة الرئيس ومستشاريه، فانس وبريجينيسكى ، وأعطى إدارة كارتر هذه النصيحة غير المتوقعة : حطموا اللوبى الصهيونى في الولايات المتحدة » .

[المصدر : شتيرن ، نيويورك، ٢٤ إبريل ١٩٧٨] .

وكان جولد مان قد كرس حياته للصهيونية ولعب دورا هامًّا في اللوبى منذ أيام ترومان، وهو يقول اليوم إن ماكونته بنفسى كانت « قوة مدمرة غاشمة » وعقبة رئيسية « أمام السلام في الشرق الأوسط» .

وكان بيجين في الحكم ، فقرر جولدمان نسف سياسته ، وإن

استدعى ذلك تدمير مجموعة الضغط التابعة له .

وبعد مضى ست سنوات ، أكد سيروس فانس هذه المقابلة وقال : لقد اقترح علينا جولدمان سحق اللوبى ، ولكن الرئيس ووزير الخارجية ردا بأنهما لا يملكان القدرة على ذلك ، وأن ذلك قد يفتح الباب على مصراعيه أمام معاداة السامية » .

[المصدر: اللوبى ، ١٩٨٧ ، ص- ١٢٣] .

وقد رحب رجال الأعمال الأمريكيون باتفاقات كامب ديفيد (سبتمر ١٩٧٨)(حيث عقد السادات سلامًا منفردا مع إسرائيل ، لا يمس الضفة الغربية (يهودا وسامرا ، الأراضى التوراتية حسب قول بيجين) ولم يتناول سوى سيناء ، وهى بالنسبة لبيجين ، ليست بأرض توراتية .

[المصدر: ستيفان إسحاق، اليهود والسياسة الأمريكية، ١٩٧٤ ، ص- ١٢٢] .

وكان كارتر في عام ١٩٦٨ ، قد حصل على ٦٨٪ من أصوات اليهود ، وفي عام ١٩٨٠ لم يحصل إلا على ٤٥ ٪ فقط ، لأنه باع طائرات ف ١٥ لمصر وطائرات أواكس للمملكة العربية السعودية ، رغم تأكيداته أن هذه الطائرات لن تستخدم أبدا ضد إسرائيل . ورغم ذلك فقد هزمه ريجان في ١٩٨٠ الذي أفرد وعلى العكس منه ٦٠٠ مليون دولار من الائتمانات العسكرية لإسرائيل . وقد شجع ذلك بيجين على تدمير المحطة العراقية النووية ، التى بناها الفرنسيون

متذرعا في ذلك بالأسطورة المقدسة : « لن يكون هناك هو لوكوت آخر أبدا ». وفي ١٧ يولية ١٩٨١ ، قصف بيجين غرب بيروت لتدمير قواعد منظمة التحرير الفلسطينية كما ادعى .

وفي ١٤ ديسمبر ١٩٨١ ، ضم بيجين الجولان . واحتج ريجان على هذا الخرق الجديد للقرار ٢٤٢ ، فثار بيجين وقال : هل نحن جمهورية من جمهوريات الموز، أو دولة تابعة لدولتكم؟ » .

وفي السنة التالية ، اجتاح بيجين لبنان . وأعطى الجنرال هيج وزير الدفاع الأمريكي، الضوء الأخضر لهذا الغزو الذى يهدف إلى فرض حكومة مسيحية في لبنان .

[المصدر : زيف شيف ، حرب إسرائيل في لبنان، ١٩٨٤].

وقلة هم الأمريكان الذين انتقدوا هذا الغزو، مثلما كانت قلة من اليهود هى التى انتقدت حرب فيتنام . ولكن مذابح صبرا وشاتيلا ، تحت سمع وبصر شارون وإيتان ، والصور التى عرضها التليفزيون ، أجبرت اللوبي اليهودى على الكلام والخروج عن الصمت . وانتقد نائب رئيس المؤتمر اليهودى العالمى هرتزبرج ، وعدد كبير من الحاخامات ، بيجين فى أكتوبر ١٩٨٢ . واتهم بيجين الحاخام شندلر، الذى أذاع هذا النقد في التليفزيون بأنه « أمريكى أكثر منه يهودى » ، واتهمه بعضهم بأنه عميل .

وبهذه المناسبة ساند المسيحيـون الصهاينة فى الاعتداء الإسرائيل، وتسلم رئيسهم جيـرى فالـول، أعلى الأوسمـة الصهيـونية وهى جـائزة جابـوتينسكى على ما أداه من خدمـات لإسرائيل، بالإضـافة إلى ١٠٠ مليـون دولار من الـدولـة الإسرائيلـة و : ١٤ مليـون دولار من مـؤسسـة سواجيرت .

[المصدر: التايم، ١٧ فبراير ١٩٨٦] .

وبهذا أصبحت القوة المـالية، وبالتالى السياسية في عـالم يباع فيه كل شيء ويشترى، هى القوة الحاسمة والفاصلة .

ومنـذ عام ١٩٤٨، ٠ قدمت الولايـات المتحدة لإسـرائيل ٢٨ مليار دولار كمساعدة اقتصادية وعسكرية .

[المصدر : مجلة التايم ، يونيه ١٩٩٤] .

●●●

وبعد أن اطمأن الزعماء الإسرائيليـون على تدفق الأموال من الخارج والمتمثلة في :

١ ـ التعويضات الألمانية والنمساوية .

٢ ـ السخاء غير المشروط للولايات المتحدة .

٣ ـ تحويلات أبناء « الشتات» .

بـدأوا في وضع تصـور لسياستهم الخـارجيـة قائمـة على تطلعـات طموحة لإنشاء « إسرائيل الكبرى »

والشـاهـد على ذلك، المقـال الـذى نشـرتـه مجلـة « كيفـونيم » (التوجهـات) التى تصدرها في القـدس المنظمة الصهيونية العـالمية، وعنوانه : الخطط الاستراتيجية لإسرائيل في الثمانينات ».

« إن مصر بوصفها جسـدًا مركزيًّا، فإن هذا الجسـد قد مات لاسيما لو أخذنا في الاعتبار المجابهة التى تزداد بين المسلمين والمسيحيين . كما أن تقسيمها إلى مقاطعات جغرافيـة منفصلة يجب أن يكون هدفنا السياسى في التسعينات، على الجبهة الغربية .

فإذا مـا تفككت مصر وحـرمت من السلطة المـركزيـة، فإن بلدانـا أخرى مثـل ليبيا والسودان وغيـرهما مـن البلدان الأبعد، ستعـرف نفس التفكك . ويعتبر تشكيل دولة قبطية في صعيـد مصر، هو مفتاح الحل لتطور تـاريخى تأخـر اليوم بسبب اتفاق السـلام، ولكن لابد منـه على المدى الطويل .

ورغـم المظاهـر، فإن الجبهة الغـربية تمثل مشاكل أقـل من مشاكل الشرق . ويجسد تقسيم لبنان إلى خمس محافظات . . . ما سيحدث في العالـم العـربى بأسره. وتفكك سـوريا والعراق إلى منـاطق محددة على أسـاس المعاييـر العرقيـة أو الدينيـة ينبغى أن يكون على المـدى

الطويـل هدفا ذا أولـوية لإسـرائيل، على أن تكون الخطـوة الأولى هى تحطيم القوة العسكرية لهاتين الدولتين.

فالهيـاكل العرقيـة في سوريـا تعرضهـا للتفكك الذى قـد يؤدى إلى إنشاء دولـة شيعية على طول الساحل، ودولة سنيـة في منطقة حلب، وأخرى في دمشق، وكيان درزى قد يرغـب فى تشكيل دولته الخاصة به ـ وربمـا فـوق هضبـة الجـولان ـ وعلى أى حـال مع حـوران وشمـال الأردن. . . ومثل هـذه الدولـة ستصبح على المدى الطـويل، ضمانـا للأمن والسلام في المنطقة. وهو هدف في متناول يدنا بالفعل.

والعـراق الغنى بالبتـرول، والمـرتع للمنازعـات الـداخلية هـو خط التسـديـد الإسرئيلـى. وتفكيكه سيكـون بـالنسبـة لنـا أهـم من تفكيك سوريا، لأنه يشكل على المدى القصير أخطر تهديد لإسرائيل».

[المصدر: كيفونيم، فبراير ١٩٨٢، الصفحات ٤٩ ـ ٥٩].

ورد النص الكـامل باللغـة العبريـة وتـرجمته الفـرنسية في كتـاب: فلسطين: أرض الـرسالات السماويـة، باريـس، ١٩٨٦، الصفحات ٣٧٧ وحتى ٣٨٧).

وعندمـا تصبح أهداف خطـة كيفونيـم بعيدة التحقيق، والمجـابهة محفوفـة بالمخـاطر، فإن اللـوبى الإسرائيلى كان ينجح دائمًـا في دفع الولايـات المتحدة إلى القيام بـالعملية. والحرب ضـد العراق هى مثل صارخ على ذلك.

فقد قامت مجموعتان من مجموعات الضغط إلى دفع الولايات المتحدة إلى شن هذا العدوان :

١ ـ اللوبى اليهودى ، لأن القضاء على صدام حسين سيزيل خطر أقوى بلد عربي . . .

٢ ـ لوبى رجال الأعمال ، الذى كان يعتقد أن الحرب سوف تنعش الاقتصاد الأمريكى . .

[المصدر : آلان بيرفيت، بيرفيت، الفيجارو، ٥ نوفبر ١٩٩٠] .

وكان الزعماء الصهاينة لا يخفون الدور الذى يلعبه اللوبى ويمتدحونه ويشجعون عليه في جميع أحاديثهم .

ولكن الخلط بين اليهودية كدين محترم كغيره ، وبين الصهيونية السياسية التى تفترض الولاء غير المشروط لدولة إسرائيل التى حلت محل « رب إسرائيل » سيؤدى حتمًا إلى تغذية معاداة السامية ويشجع على الغطرسة الإسرائيلية .

« منذ عقود ، يحاول اليهود الأمريكان جاهدين إقناع الرأى العام الامريكى أن دعمهم غير المشروط لإسرائيل لا يطعن أو ينال من ولائهم وإخلاصهم تجاه الولايات المتحدة . ولكنه من الصعب الآن أن نثق في ذلك ، فالولاء المزدوج قد اتضح » .

[المصدر : هارتيس ، ١ ديسمبر ١٩٨٥] .

والأمثلة على أن اللوبى الإسرائيلى قد نجح في فرض موقف مضاد

للمصالح الأمريكية ولكنه مفيد لسياسة إسرائيل ، لا حصر لها ، وهناك من الأدلة مـا يشير إلى الكيفية التى جعلت مطالب الإسـرائيليين تتقدم على مصالح الولايات المتحدة وهاك بعض الأمثلة :

كان رئيس لجنـة الشئون الخـارجية في مجلس الشيـوخ الأمريكى ، السناتور فـولبريت ، قد قرر مثـول القادة الصهاينة الـرئيسيين أمام لجنة للكشف عن أنشطتهم السرية . وأوجز نتائج تحقيقـه في مقابلة أجراها مع تليفزيون C . B. S فى أكتوبر ١٩٧٣ ، قـائلا : « إن الإسرائيليين يتحكمـون في سياسـة الكونجـرح ومجلس الشيوخ » ، وأضـاف : « إن زملاءنافى مجلس الشيوخ وبنسبـة ٧٠ ٪ منهم لا يحددون مواقفهم إلا تحت ضغط اللـوبى وليس بـرؤيتهم الخـاصـة القـائمـة على مبـاديء الحرية والقانون » .

وفى الانتخابات التالية فقد فولبريت مقعده في مجلس الشيوخ .

ومنـذ ذلـك التـاريخ ، زاد اللـــوبى من سيطـرتـــه على السيـــاسـة الأمريكية . وقد وصف بول فندلى اللـوبىَ الصهيونى وقوته وهذا « الفرع الحقيقى للحكومـة الإسرائيلية » يتحكم فعلاً في الكـونجرس ومجلس الشيوخ ورئاسة الجمهـورية ووزارة الخارجية والبنتاجـون (وزارة الدفاع) ، وكذلك في وسائل الإعـلام ، كما أنه يمارس نفـوذه على الجامعات كما في الكنائس » .

وحـدث أن ألغى مجلس النـواب فـي ٣ أكتـوبـر ١٩٨٤ ، بأغلبيـة

٩٨٪، كل تحـديد للمبـادلات بين إسـرائيل والـولايات المتحـدة رغم التقرير المضاد لوزارة التجارة وجميع النقابات .

وفى ٨ يونيـه ١٩٦٧ ، قذف الطيران والبحـرية الإسرائيليان البـاخرة الأمـريكية « ليبـرتى » ، وقتل في هذه العمليـة ٣٤ بحارًا وجـرح ١٧١ ، واعتـذرت الحكومـة الإسرائيليـة عن هـذا الحادث وحفظت القضيـة . وثبت بعد ذلك أن هـذا القذف لم يكن نتيجة خطأ ولكن كـان متعمدًا حتى لا تكتشف خطط إسرائيل لغزو الجـولان . ويفسر الأميرال توماس مـورر سر التغطيـة على هذه الجـريمة قـائلا : كان الـرئيس جونسـون يخشى رد فعل النـاخبين اليهـود . . . » ويضيف الأميـرال : «وكـان الشعب الأمريكى سيجن جنونه إذا عرف بما جرى » .

وفي أعقاب اقتراح السناتور بـوب دول بنقل سفارة الولايات المتحدة إلى القدس ، وطلب جامعة الدول العربية عقد اجتماع عاجل لمجلس الأمن ، وتصويت ١٤ دولة من ١٥ على قـرار يطالب رابين بالعدول عن قـرار مصـادرة الأراضي في القـدس الشـرقيـة ، استخـدمت الـولايـات المتحدة للمرة الثلاثين حق الفيتو لمسـاندة إسرائيل . . . وقد أقلق هذا التصرف اللـوبى الذي رأى أن في ذلك عزل للولايـات المتحدة سيقلل من «مصداقيتها كوسيط وحيد في النـزاع العربى ـ الإسرائيلى وفي قيادة المفاوضات مع الفلسطينيين . (جريدة النيويورك تايمز ١٥ / ٥ / ١٩٩٥) .

وفي خلال الاجتماع السنوى للإيبـاك ، شدَّد الرئيس كلينتون ، الذي

دعى لحضوره على ضخامة المعونة العسكرية التى تقدمها الولايات المتحدة لإسرائيل :

« لقد أوفت الولايات المتحدة بوعدها : فالقوة العسكرية لإسرائيل الآن هى الأقوى عنها في أى وقت مضى . . وإن تعاوننا في مجال الاستراتيجية والمخابرات أصبح تعاونًا وثيقًا تمامًا . وأجرينا هذا العام مناورات مشتركة على نطاق واسع ونتوخى التوسع في منشآتنا لتخزين المعدات الحربية في إسرائيل . وقد أبرم البنتاجون عقودًا بأكثر من ٣ ملايين من الدولارات لشراء معدات عالية التكنولوجيا من شركات إسرائيلية . . »

[المصدر : ميدل إيست انترناشيونال ، ٢٦ / ٥ / ١٩٩٥] .

وكل الوسائل بالنسبة للوبى الصهيونى ملائمة وجيدة ، بدءًا من الضغط المالى وحتى الابتزاز الأخلاقى مرورا بمقاطعة وسائل الإعلام والناشرين ، والتهديد بالقتل .

وفي ذلك يقول فندلى : « إن أى إنسان ينتقد سياسة إسرائيل ، عليه أن يتوقع عمليات انتقام موجعة لا تنتهى ، وحتى فقدان سبل معيشته بواسطة ضغوط اللوبى الإسرائيلى . والرئيس نفسه يخاف منه . والكونجرس يخضع لكل مطالبه . وتحرص أعرق الجامعات على إبعاد كل ما يتعارض معه في برامجها ، وتستسلم وسائل الإعلام كما يخضع القادة العسكريون لضغوطه » .

٢ ـ اللوبى في فرنسا :

« يوجد في فرنسا لوبى قوي مناصر لإسرائيل، يمارس نفوذه وتأثيره في الدوائر الإعلامية خاصة .

وقد أثارت هذه المقولة الجنرال ديجول في ذلك الوقت وأثارت صخبًا شديدًا، مع أنها تحمل جزءا كبيرا من الحقيقة

[المصدر : فيليب الكسندر، لمباريزيان ليبيريه، ٢٩ / ٢ / ١٩٨٨] .

ومنذ ذلك الحين ، لم يتخلف أى مرشح لرئاسة الجمهورية الفرنسية، مهما كان انتماؤه الحزبى، من ميشيل روكار إلى جاك شيراك، مرورًا بميتران، عن الذهاب إلى إسرائيل ليحصل على المباركة و التغطية الإعلامية .

ولقد وصلت القوة الإعلامية للوبى، ومركزه اليوم الرابطة الدولية لمناهضة العنصرية ومعاداة السامية « ليكرا »، إلى الحد الذى تستطيع به أن تتلاعب بالرأى العام على هواها وحسبما يتراءى لها ؛ ومع أن السكان اليهود في فرنسا لا يشكلون سوى نحو ٢٪ من الشعب الفرنسى، فإن الصهيونية تهيمن على غالبية متخذى القرار السياسيين في أجهزة الإعلام والتليفزيون والإذاعة، والصحافة المكتوبة، سواء كانت الصحف اليومية أو الأسبوعية، والسينما وخاصة مع غزو هوليوود لها ـ وحتى دور النشر (وذلك عن طريق لجان القراءة حيث يتسنى لهم

فـرض الفيتـو)، فقــد أصبح كل ذلك في أيـديهم، وكــذلك قطـاع الإعلانات، الوصى المالى على وسائط الإعلام.

ويمكننى أن أطـرح في هـذا الصـدد شهــادتى الخـاصـة: فحتى ١٩٨٢، كـانت أبـواب دور النشـر الكبرى مفتـوحـة على مصـراعيهـا أمامى، وكذلك التليفزيون والإذاعة والصحافة الكبرى.

وعندما وقع الاعتداء على لبنـان ومذابحه، استطعت أن أحصل من مدير التحريـر السيد جاك فوفيه على موافقته أن أنشر في جـريدة لموند الصادرة في ١٧ يونيه ١٩٨٢، صفحة كاملة مدفوعة الأجر حيث كشفنا أنا والأب ميشيل لولون، والقس ماتيـو، عن مغزى العدوان الإسرائيلى وأبرزنـا المذابح التى وقعت في لبنان، وأوضحنـا أن الأمر لا يتعلق بأى خطأ، بل بالمنطق الداخلـى للصهيونية السياسية التى تقـوم عليها دولة إسرائيل.

وتلقيت سواء بخطـابات مغفلة من الإمضاءات أو بـالتليفون، تسعة تهديدات بالقتل.

ورفعت علينـا « ليكرا » قضيـة بتهمة « العداء للسـامية والتحـريض على التمييز العنصرى ».

وقام دفاعنـا على ما جاء في النص نفسه الذى نشرنـاه من أن حياتنا مدينة للأنبياء اليهود، ولكن الصهيونية البسياسية استبدلت رب إسرائيل

بدولة إسرائيل . وأن موقفها وتصرفاتها في لبنان وفلسطين تشين اليهودية في عيون العالم . وأن معركتنا ضد الصهيونية السياسية لا تتفاضل عن معركتنا ضد معاداة السامية .

وقام دفاعى أمام المحكمة على ما جاء في دراستى حول «فلسطين، أرض الرسالات الإلهية » : إن الصهيونية السياسية التى أسسها تيودور هرتزل (والتى أدانها كل حاخامات العالم في ذلك الحين بوصفها نوعا من الخيانة للديانة اليهودية) ، تنبع من القومية الأوروبية والاستعمار في القرن التاسع عشر، ليس من الديانة اليهودية .

وعندما سمعت محامى « ليكرا » وهو يحاول أن يرسم ضدى صورة المعادى للسامية ، عادت بى الذاكرة إلى القدس وأنا أمام حائط المبكى مصحوبا بالوزير الإسرائيلى برزياى وفي بيت ناحوم جولدمان رئيس المؤتمر اليهودى العالمى في ذلك الوقت .

كما عادت بى الذاكرة إلى أيام كنت فى معسكر الاعتقال مع صديقى برنار لاكاش، مؤسس « ليكا » (التى أصبحت « ليكرا ») والذى ساعدنى في إعداد محاضراتى لأصدقائنا حول « أنبياء إسرائيل» .

لقد فرضت الهيمنة شبه الكاملة على أجهزة الإعلام في أمريكا وفرنسا من ظروف الصهيونية الإسرائيلية ، على العالم أجمع هذا الخلط

والقلب للمعانى، فالدفاع عن الوطن أصبح إرهابا، أما إذا غزت إسرائيل لبنان فالعملية تسمى « السلام في الخليل » !.

وقد سبق للجنرال ديجول في عام ١٩٦٩ أن ندد « بالنفوذ المفرط » للوبى الصهيونى في جميع أجهزة الإعلام: من الصحافة إلى التليفزيون، ومن السينما إلى صناعة النشر. وقد نجح اليوم هذا النفوذ المفرط في إجراء عكس تام للمعانى، وأطلق عبارة « إرهاب » على المقاومة الشعبية للضعفاء، « والمعركة ضد الإرهاب » بالعنف الأشد قتلا للأقوياء.

وقد ارتكبنا ، الأب لولون والقس مايتو وأنا خطأ كبيرا بفضح أكذوبة هذا الخلط للمعانى. ولكن المحكمة برأتنا في ٢٤ مارس ١٩٨٣، ورفضت القضية وحكمت على « ليكرا » بالمصاريف، على أساس أن الأمر يتعلق بنقد مشروع لسياسة دولة ما والأيديولوجية التى تستلهمها، ولا يتعلق بالتحريض العنصرى.. ولكن « ليكرا » تمادت في غيها واستأنفت الحكم، ولكن المحكمة العليا في باريس أيدت الحكم السابق وألزمت « ليكرا » بالمصاريف. وهو ما حدث أيضا في محكمة النقض التى رفضت الطعن وحكمت بالمصاريف.

واسترت عملية الخنق خارج المحاكم. فاللوبى الصهيونى يمتلك الوسائل. وبدأت التحركات لكتم أنفاسى في وسائل الإعلام. فلم تقبل

مقالاتى وأغلقت جميع أبواب النشر في وجهى، وحُرم عليَّ الظهور في التليفزيون! لقد حُكم عليّ بالإعدام الأدبى!

ومما زاد الطين بلة، صدور قانون فابيوس (رقم ٤٣) المسمى «قانون جيسو» على اسم النائب الشيوعى الذى تبنى هذا القانون الخسيس في مايو ١٩٩٠ والذى يجرم أى تشكيك في الجرائم المقترفة ضد الإنسانية، بإضافة المادة ٢٤ مكرر إلى قانون حرية الصحافة لعام ١٨٨١، جاء فيها: يعاقب بإحدى العقوبات المنصوص عليها في الفقرة السادسة من المادة ٢٤، كل من ينكر. . وجود أى من الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية كما وردت في المادة ٦ من النظام الأساسى للمحكمة العسكرية الدولية الملحق باتفاق لندن الموقع في ٨ أغسطس ١٩٤٥».

وبعد مضى عام، اقترح السيد توبون تعديله ولكن دون جدوى محتجا بأن هذا النص يكرس الحقيقة التاريخية بالقانون بدلا من أن يتركها لكى يحكم عليها التاريخ.

ومنذ ذلك التاريخ حُرّم على أى مؤرخ أن يضع استنتاجات محكمة نورمبرج موضع الشبهات أو المراجعة.

وبلغت الأمور ذروتها، عندما قال حاخام فرنسا الأكبر جوزيف سيتروك في القدس أمام رئيس وزراء إسرائيل الأسبق إسحاق شامير

(وهو نفسه الذى عرض خدماتـه على هتلر ، وانتهكت سياسته القانون الـدولى وقـرارات الأمـم المتحـدة) : إن كل يهـودى فـرنسى هـو ممثل لإسرائيل ، وتأكدوا أن كل يهودى في فرنسا يدافع عما تدافعون عنه . . . رغم أن فكرة الولاء المزدوج ، لم تدر في خاطرى . . . »

[المصدر: لموند ٩ يوليه ١٩٩٠].

●●●

لقد لوحت الصهيونية دائما بشبح معاداة السامية للإقناع بأنها تهديد مستمر ضد إسرائيل ولضرورة الهرولة لنصرتها ومساعدتها . وثمة سوابق تـاريخية ينبغى أن نستقى منهـا العبـر والدروس ، فهنـاك جهود دؤوبـة ومنظمـة تبذل لتشكيل الـرأى العام وصبـه في قوالب ، بعـد أن يصبح مشبعًا « بالمعلومات » التى توحى بنزعة عرقية تغذى معاداة السامية .

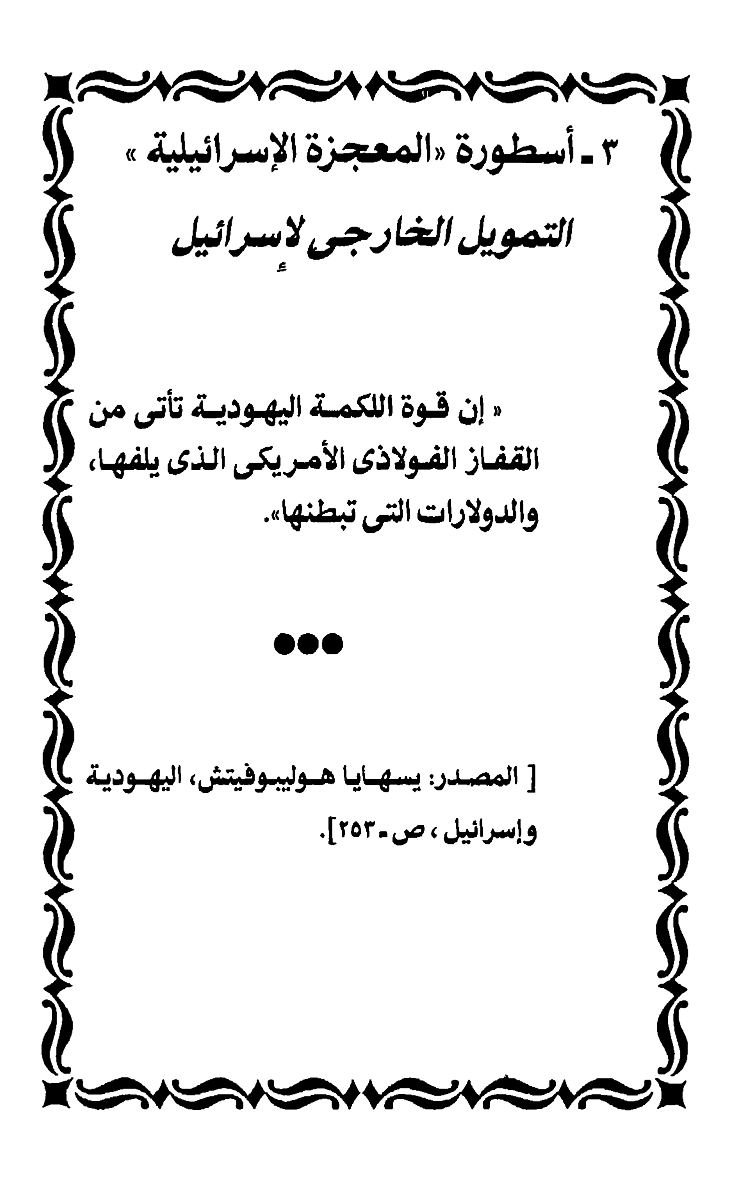
« في بـرلين ، أصبح المسـرح والصحــافـة . . إلخ شأنًـا يهـوديـا : فكبريات الصحف مملوكة لليهود . فإذا ما اتهم الألمان الصحافة بأنها يهودية ، فهذا عين الحقيقة » .

والمثال الصارخ والأخير على ذلك هو حـادث كربنترا الذى وقع في مايـو ١٩٩٠ داخل مقابـر اليهود في مدينـة كربنتـرا ، حيث نبشت فيها المقابر و انتهكت حُرمتها ، وأخرجت جثة أحد الموتى ونقلت إلى مقبرة أخرى .

ولا تزال الحقيقة حول كـربنترا لم تتضح بعد ، وفرض الصمت على

أكثر الشهـود أهمية . وكانت هـذه فرصة لشن هجـوم آخر على كل من تسول له نفسـه التشكيك في العقائد التى تضع إسرائيل فـوق كل قانون دولى .





٣ ـ أسطورة «المعجزة الإسرائيلية »

التمويل الخارجي لإسرائيل

« إن قوة اللكمة اليهودية تأتى من القفاز الفولاذى الأمريكى الذى يلفها، والدولارات التى تبطنها».

●●●

[المصدر: يسهايا هوليبوفيتش، اليهودية وإسرائيل ، ص ـ ٢٥٣].

وفيما يتعلق بـالمبالغ التى دفعتها ألمـانيا لدولـة إسرائيل، سأعطى الكلمـة لمن كـان المفاوض الرئيـسى لقيمـة التعـويضات، السـيد ناحـوم جـولدمـان الذى أورد تفـاصيل ذلك في « سيـرته الذاتيـة» التى أهدانى نسخة منها في ٢ أبـريل ١٩٧١ ، لكى يشكرنى على المهـمات التـى قمـت بها ، بناء على طلبـه ، وقبـل ذلك بسـنتين ، لـدى جمال عبد النـاصر، بعد حرب الأيام الستة .

« فيَ أوائل عـام ١٩٥١ ، دخلت إسرائيل الحلبـة ولأول مرة بتـوجيه مـذكـرتين إلى الحلفـاء الأربعـة بخصـوص المطـالبـات اليهـوديـة. بـالتعويضـات من ألمانيـا الجديـدة والتى بلغت مليار ونصف مليـار دولار، نصفها من ألمـانيا الغربية والنصـف الآخر من ألمانيا الشـرقية . وقام هذا المبلغ على الأساس الأتى :

« استقبلت إسرائيل خمسمـائة ألف يهودى تقريبًـا ، وتكلفت إعادة دمج كل منهم نحـو ثـلاثـة آلاف دولار. ونظـرا لأن إسـرائيل هى التى أنقذت هـؤلاء الضحايـا من براثن النازيـة ، وتكبدت شخصيًّـا تكاليف مـالية بـاهظة ، فقـد رأت أنها فـي حِلّ من فرض هـذه الطلبات بـاسم الشعب اليهودى ، رغم أن هـذا لا يقوم على أى أساس قـانونى ، وذلك لأن الدولـة اليهودية لم يكن لهـا وجود عند قيام النظـام النازى» (ص ـ ٢٦٢) .

« وفى ظل هذه الظروف ، توجه إلىَّ الوزير الإسرائيلى للخارجية في صيف عام ١٩٥١ ، بـوصفى رئيس الوكالة اليهـودية لفلسطين ، وطلب منى الدعـوة إلى عقد مؤتمر للمنظمـات اليهودية الكبرى في الـولايات المتحـدة وبلدان الكـومنولث البـريطانى وفـرنسا ، لـدعم المطالبـات الإسرائيلية وإيجاد السبل لإقرارها . (ص ـ ٢٦٣) .

« وبقـدر كبير من الشجـاعة والمـروءة ، وافق المستشار الاتحـادى كأساس للمناقشة مبلغ مليار دولار. وبعد مناقشات طويلة ، انتهى هذا الجزء من المبـاحثات بمـوافقة الـوفد الألمـانى الذى تعهد بـأن يوصى حكومته بالمطالبة الإسرائيلية البالغة ثلاثة مليارات مارك (أى بنسبة تقل ٢٥٪ عما طلبناه) » (ص ـ٢٧٢) .

« وعدت مرة ثانية إلى بون في ٣ يـوليه وقدمت التنازل التالى : ١٠٪ من الخمسمـائة ملايين ستخصص للضحـايا من غيـر اليهود وستـوزع بمعرفة الحكومة الألـمانية نفسها » (ص ـ ٢٨٢) .

« . . . وكـانت المعـاهـدات ستــوقع فى ١٠ سبتمبـر ١٩٥٢ في لـوكسمبرج ، وسيمثل المستشـار الألمانـى بلاده ، ووزيـر الخارجيـة موشى شاريت ، إسرائيل ، وأنا عن مؤتمر المطالبات » .

« . . . وكـانت الدفعـات الألمانيـة عامـلا حاسمـا في الانطلاقـة الاقتصادية لإسرائيل خـلال تلك الأعوام . وكنت لا أدرى ماذا سيكون مصير إسرائيل في الأوقات الحرجة لاقتصادها ، لو أن حكومة ألمانيا لم تحترم تعهداتها .

فالسكك الحديدية، والتليفونات ومنشآت الموانى، ونظم الرى، وفروع بأكملها من الصناعة والزراعة، ما كانت ستصبح على ما هى عليه الآن بدون التعويضات الألمانية. وأخيرا، تلقى مئات الآلاف من الضحايا اليهود مبالغ محترمة في هذه السنوات الأخيرة بموجب قانون التعويضات. (ص-٢٨٦).

« وفى صبيحة يوم وصولى إلى تل أبيب، قمت بزيارة رئيس الوزراء الإسرائيلى بن جوريون، الذى استقبلنى وقد ارتسمت على وجهه علامات الجدية: « لقد كان لى ولك حظ في أن نحيى معجزتين : إنشاء دولة إسرائيل، والتوقيع على الاتفاق مع ألمانيا. وكنت أنا المسئول عن المعجزة الأولى، وأنت عن المعجزة الثانية ». (ص-٢٨٤).

[المصدر: ناحوم جولدمان، السيرة الذاتية، باريس، ١٩٦٩].

وفي كتاب آخر من كتبه، التناقض اليهودى، لا يحكى ناحوم جولدمان مفاوضاته مع ألمانيا فحسب، بل والكيفية التى ابتز بها تعويضات من النمسا ومن مستشارها راب. فقد قال للمستشار: يجب أن تدفعوا تعويضات لليهود » » ويرد عليه المستشار: - ولكننا كنا أنفسنا ضحايا الألمان ! » واستطرد جولدمان قائلاً: « في هذه الحالة سأستأجر كبرى دور العرض السينمائى في فينا، وسأعرض فيها كل يوم الفيلم الذى يصور دخول القوات الألمانية وهتلر فيينا في مارس ١٩٣٨».

وعندئذ قال راب : « موافق ستأخذون أموالكم ! » وكانت هذه الأموال في حدود ٣٠ مليون دولار. وفي وقت لاحق عاد جولدمان وقال : « يجب دفع ٣٠ مليون أخرى ! » فقال راب : لقد اتفقنا على ٣٠ مليون فقط ». فرد عليه جولدمان : الآن يجب أن تقدموا أكثر! » وحصل عليها . ثم عاد مرة ثالثة وحصل على نفس المبلغ .

وكان هناك مصدران آخران لتمويل ما يطلق عليه البعض « المعجزة الإسرائيلية » على المستوى الاقتصادى وعلى صعيد التسليح أيضا (بما في ذلك التسلح النووى)، مما ساعد على استحداث أسطورة داود الصغير الذى نجح في أن يقضى على عدوه العملاق جالوت بنبلة صغيرة وهى كناية عن دولة إسرائيل الصغيرة التى انتصرت على جيرانها العرب مجتمعين . فبالإضافة إلى « التعويضات »، تتمتع إسرائيل بإمدادات لا حدَّ لها تقريبا من الأسلحة والأموال التى تأتى أساسا من الولايات المتحدة حيث لعب اللوبى دورا فعالا في ذلك، وكذلك المنح والهبات المقدمة من أبناء « الشتات » .

وقد كشف بنهاس سابير، وزير المالية في ذلك الوقت، أثناء مؤتمر المليارديرات اليهود (كذا) الذي عقد في القدس عام ١٩٦٧ ، أن دولة إسرائيل قد تلقت في الفترة من ١٩٤٩ إلى ١٩٦٦ ، ٧ مليارات دولار.

[المصدر : « الايكونوميست الإسرائيلى »، سبتمبر ١٩٦٧] .

وكانت المنظمات اليهودية الأمريكية ترسل كل سنة وفي المتوسط ،

مليار دولار إلى إسرائيل . (وكانت هذه المساهمات تعتبر « مساهمات خيريـة » وتخصم من ضرائب المـانح ، أى أنها تقع على عـاتق دافعى الضرائب الأمـريكيين !) ومع ذلك فمعظـم المســاهمات كانت تأتى من الدولـة الأمريكية مبـاشرة ، والتى ارتفعت « معونتهـا » إلى أكثر من ثلاثة مليارات دولار سنويا)، نصفهـا تقريبًا يتحول إلى منح وهبات لا ترد .

وتتكون هـذه المعونة السنـوية من شحنـات للأسلحة كـانت تمول بطريقـة خاصة بمـوجب قانون مراقبـة تصدير الأسلحـة لعام ١٩٧٦ ، تفاديا لانتقادات الجمهور.

ويكفى أن نـذكر هنـا أن معونـة « مشـروع مارشـال » المقدمـة إلى أوروبـا الغربيـة فى الفترة من ١٩٤٨ إلى ١٩٥٤ ، قـد وصلت إلى ١٣ مليـار دولار، أى أن دولـة إسـرائيل بأقل مـن مليـونين من السكـان قـد حصلت على أكثر من نصف ما تلقاه . مائتى مليون أوروبى .

والعنصر الآخر للمقـارنة هو متوسط المعونـة السنوية التى حصلت عليهـا البلدان النـاميـة أثناء الفتـرة من ١٩٥١ إلى ١٩٥٩ ، والـذى لم يتجـاوز ٦٤ , ٣ مليـار دولار، في الـوقت الـذى حصلت فيـه إسـرائيل بسكانها البالغ عددهم في ذلك الوقت ١,٧ نسمة، على ٤٠٠ مليون .

وعلى سبيل المقـارنـة أيضا ، فإن المليـارات السبعـة التى حصلت

عليهـا إسرائيل في ثمـانيـة عشر عـامـا، كمنح ، تمثل مـا يزيـد على مجموع الدخل القـومى السنوى للعمل في كل البلاد العـربية المجاورة (مصر وسوريا ولبنان والأردن) ، الذي بلغ في ١٩٦٥ ، ستة مليارات .

وإذا أخذنـا في الاعتبار المسـاهمة الأمريكيـة وحدهـا، يلاحظ أن الولايات المتحدة قد منحت من ١٩٤٨ إلى ١٩٦٧ ، مساعدات بلغت في متوسطها ٤٣٥ دولارا لكل إسرائيلى، و ٣٦ دولارا لكل عربى ! .

[المصدر: جورج قرم، « مالية إسرائيل »، ١٩٦٨].

وهنـاك مصـدر مالـى آخر مكـون من سنـدات دولـة إسـرائيل وهى صكوك بالدولارات وتباع في الخارج، ولكن سداد أصولها وفوائدها يتم بالعملة الإسرائيلية .

وهذه السنـدات التى بيعت منها نسبـة ٩٩,٨٪ في ١٩٥١ ، داخل أمريكا ثم ٨٠٪ في ١٩٧٨) وضعت تحت تصرف الاقتصاد الإسرائيلى ما يزيد على ٥ مليارات من الدولارات .

[المصدر: « سندات دولـة إسرائيل » ، ١٩٧٢ ، ص ـ ٢٠٥ ؛ ١٩٨٠ ، ص ـ ١٥٣].

وبين المنح والسنـدات تلقت دولة إسـرائيل من عـام ١٩٤٨ وحتى عام ١٩٨٢ ، أحد عشر مليار ونصف من الدولارات .

وممـا يدل على تـواطؤ الحكم مع عـالم المال، حـدث في فرنسـا وحدها عام ١٩٨٢ ، ما يلى :

« تولى جى دى روتشيلد رئاسة الصندوق الاجتماعى اليهودى الموحد؟ وعين دافيد دي روتشيلد أمينا لصندوقه، والعضو الفرنسى في مجلس إدارة الوكالة اليهودية .

وكان آلان دى روتشيلد رئيسا للمجلس التمثيلى للمؤسسات اليهودية في فرنسا والمجمع الإسرائيل المركزى .

وعين إيلى دى روتشيلد رئيسا للجنة التنفيذية .

وكان إدموند دى روتشيلد رئيسًا للمنظمة الأوروبية لسندات إسرائيل .

وأخيرا كانت أليكس دى روتشيلد رئيسة عالمية لـ « عالية الشباب» .

ولكن كان الارتهان بالحكومة الأمريكية أكبر بكثير وخاصة منذ السبعينات .

فقد كانت معونة الحكومة الأمريكية منذ ١٩٤٨ ، المقدمة إلى إسرائيل قد بلغت ١٨ مليار دولار، ولكن التعجيل بزيادتها قد يصيب المرء بالدوار: وهى بوجه عام أقل من ١٠٠ مليون دولار حتى عام ١٩٧٥ ، و٢ مليار حتى عام ١٩٨١ . وفى يناير ١٩٨٥ ، ، طالبت دولة إسرائيل مرة أخرى بمبلغ ١٢ مليار دولار لمدة ٨ سنوات .

أما بالنسبة للدين الخارجى ، فقد قفز من ٦ مليارات في ١٩٧٣ إلى ١٠ مليارات في ١٩٧٦ ، وإلى ١٧ مليار في أول يناير ١٩٨١ ، أى إلى رقم قياسى قدره ٤٣٥٠ دولارا لكل نسمة ! .

وزادت المعونة بفضل العقود من الباطن ، وخاصة في مجال الطيران. كما تتضمن المعونة الاقتصادية لتسهيلات ممنوحة للصادرات الإسرائيلية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، التى تتمتع بتعريفات تفضيلية، وبذلك دخلت نسبة٩٦٪ من هذه الصادرات (بمبلغ مليار دولار) كلى الولايات المتحدة خالصة من جميع الضرائب.

وباختصار ، يكفى رقم واحد للدلالة على طابع دولة إسرائيل الصهيونية : فإن مجموع « المعونة » الرسمية الأمريكية التى تتلقاها إسرائيل وحدها ، يعادل ما يزيد على ١٠٠٠ دولار. للفرد، أى كبقشيش يضاف إلى دخله القومى، وهو يزيد ثلاث مرات على إجمالى الدخل القومى للفرد في مصر، وفي معظم البلدان الأفريقية.

وفي هذا الصدد يفصح الأستاذ يشاياهو ليبوفيتش، عن رأيه في الصهيونية اليهودية قائلا: « إن نظامنا عفن وفاسد من أساسه » وذلك لسببين اثنين هما :

١ ــ المصيبة كلها نشأت عن أن كل شىء قد ارتكز حول الوطن والدولة. فإذا كان الوطن والدولة هما الغاية في حد ذاتها، فاليهودية مرفوضة لأن دولة إسرائيل أهم.

« إن القومية هى تدمير لجوهر الإنسان » ودولة إسرائيل ليست بدولة تملك جيشا، ولكنها جيش يملك دولة ».

٢ ـ ارتهان هذه الدولة بالولايات المتحدة.

« والأمريكان لا يهمهم سوى فكرة الاحتفـاظ هنا بجيش من المرتزقة الأمـريكيين فى زى التساحل (الجيش الإسـرائيلى) . وإن قوة اللكمـة اليهوديـة تأتى من القفاز الفـولاذى الأمريكى الذى يلفهـا ، والدولارات *التى تبطنها* » .



خاتمة

أ- الاستخدام الأمثل للأساطير كخطوة نحو رقى الإنسان

استحدثت جميع الشعوب قبل اكتشاف الكتابة، تقاليد شفهية ارتكزت أحيانا على أحداث حقيقية، ولكنها تقاليد يغلب عليها الطابع الشائع الذى يسعى إلى تبرير - وهو عادة ما كان تبريرا شاعريا - أصولها وتنظيمها الاجتماعى، وممارساتها الثقافية، ومصادر سلطات رؤسائها وتطلعات مجتمعها المحلى.

وهذه الأساطير الكبرى قد رسمت خطوط ملحمة الإنسان، وعبَّرت بفضل سردها لبطولات الآلهة أو الأجداد الأقدمين، عن اللحظات العظيمة فى مسيرة هذا الإنسان ووعيه بقدراته وواجباته ورسالته في التفوق على أوضاعه من خلال صور ملموسة تولدت عن تجربته وعن آماله؛ فهو دائما ما يصبو إلى شأن أسمى لمستقبله يتحقق فيه كل أحلامه في السعادة والخلاص.

واكتفاءً منا ببعض الأمثلة المأخوذة من مختلف قارات العالم، فإن « رامايانة » الهند هى أروع صورةٍ للرجل والمرأة، شكلتها محن وانتصارات بطلها « راما » وزوجته « سيتا»، وإحساسهما بمشاعر العزة والوفاء بمقتضيات حياة لا تشوبها شائبة، بل واقترب اسم البطل «راما »

من اسم الإلـه « رام ». وقـوة هذه الأسطـورة التى تفـوق مجرد السـرد، وصلت إلى حـدٍّ جعلها مصـدرا استوحتـه الشعوب في حيـاتها لقـرون عـديدة، وذلك بتعظيمهـا لصورة الإنسـان وآفاق حيـاته. وقـد وضع « فالميكى » بعد ذلك النص الذى يجمع كتـابة أجمل التقاليد الشفهية؛ ثم أعـاد الشـاعـر « تـولسيداس » فـي القرن الخـامس عشـر ، كتـابـة الـرامايـانة، وفقـا لرؤيـة صـرفية أعمق، وفى قصيـدة لم تستكمل عن الارتقـاء الإنسـانى. وإلى هـذا فإن آخـر كلمـة لفظ بها غـانـدى عنـد اغتياله، والتى بارك بها قاتله، هى « رام ».

ويصدق نفس الشـىء على المهابارا هـاتا، التى بلغت ذروتهـا في «بهـاجـا فادجيتـا »، حيث يطـرح الأمير أرجـونـا، وفي غمرة معـركـة كوروكشيترا، السؤال الأخير بشأن معنى الحياة ومعنى صراعاته.

وفى حضـارة أخـرى ، أى من مفهـوم آخر لعـلاقـات الإنسـان مع الطبيعة ومع غيره من النـاس ومع الرب، فإن الإلياذة، والتى تنسب كل مأثـوراتهـا الشفهيـة والشعبيـة إلى المـؤلف الـذى أعطـاهـا شكلهـا المكتوب، هوميروس، تعـرض أرقى وأعلى صورة يمكن رسمها للرجل من خلال شخصية هكتور مثلا ، وهو يسير إلى الموت المحتوم بخطى ثابتة في سبيل نجاة شعبه وسلامته.

وينطبق هذا أيضًا على « بروميثيوس » لاشيـل، الرمز الأزلى والخالد على عظمة معارك التحرير.

وهنـاك الملاحم الأفـريقية الكبرى « كسيـدارا» ، وكذلك ملحمـة

خروج قبائل الأزتيك، أو « جوته » الذى جعل من فوست أسطورة لكل نوايا القرن التاسع عشر الأوروبى وأطماعه، أو وستيوفيسكى الذى كتب في قصته « المغفل » رواية جديدة عن حياة المسيح محطما كل أصنام الحياة الحديثة، وهى شبيهة بتلك الحياة الأخرى للمسيح من خلال مغامرات دون كشوت، الفارس النبى، الذى اصطدم دون أن يضعف بكل المؤسسات التى شاهدت ميلاد سيطرة المال الجديدة.

وتلك بعض الأمثلة على « أسطورة العصور » التى تدعو مرة أخرى مع فيكتور هوجو إلى إيقاظ الإنسان.

وهي في مجموعها تمثل « التاريخ المقدس » الحقيقى للبشرية، أى تاريخ عظمة الإنسان، الذى يحاول تثبيت أقدامه حتى من خلال محاولاته الفاشلة، كيما يتفوق على عاداته وقدراته.

وهذا التاريخ هو التاريخ الذي كتبه المنتصرون وسادة الإمبراطوريات وقادة الجيوش. وهو تاريخ لا يتحرج في أن يستخدم الأساطير لمصلحته عند الاقتضاء، وربطها بعجلة انتصاراته.



ب ـ الأسطورة المتنكرة في ثياب التاريخ واستخدامها السياسى:

إن قراءة هذا الكتاب « الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية» ينبغى ألا تثير لبسا أو غموضا، لا من الناحية الدينية ولا من الناحية السياسية.

فنقد التفسير الصهيونى للتوراة و « الأسفار التاريخية » (وخاصة سفر يشوع وسفر صموئيل، وسفر الملوك)، لا يمس بأى حال من الأحوال التوراة وما جاء فيها من معتقدات دينية. فتضحية سيدنا إبراهيم هى المثال الخالد على تفوق الإنسان على أخلاقياته العابرة وعلى منطقه الضعيف باسم القيم المطلقة التى تماثلها وتضارعها. كما أن «الخروج » سيظل هو الرمز على التخلص من كل أنواع العبودية، وعلى نداء الرب الذى لا يقاوم نحو الحرية.

ولكن ما نرفضه فهو القراءة الصهيونية القبلية والقومية لهذه النصوص، باختزالها الفكرة الهائلة لعهد الله مع الإنسان، ومع كل الناس، ووجوده في داخلنا جميعا، لاستنتاج أشر فكرة في تاريخ الإنسانية ألا وهى فكرة « الشعب المختار » الذى اختاره رب متحيز وجزئى (ومن ثَم صينم)، وذلك للتبرير المسبق لجميع أنواع السيطرة والاستعمار والمذابح. كما لو كان تاريخ العبرانيين أو التاريخ المقدس هو التاريخ الوحيد في العالم.

ولم يدر بخلدنـا أبدا وبما عرضناه في هـذا الكتاب الذى وثَّقت كل حلقـة من حلقاتـه بمصـادرها، فكـرة تدميـر دولـة إسرائيل، بل أردنـا وببساطـة أن نبطل عنها صفة القداسـة، فهى أو أى أرض أخرى ليست أبدا موعودة بـدلا مغتصبة، كأرض فرنسا وألمانيـا والولايات المتحدة، طبقا لعلاقات القوة التاريخية في كل قرن.

ولا يتعلق الأمر بإعادة التاريخ وإلى مـا لا نهاية بطلقات المدافع، ولكن المطالبة بتطبيق قانون دولى لا يخلِّد علاقات الغاب.

وفي الحالة الخاصة بالشـرق الأوسط، فالمطلوب هو تطبيق قرارات التقسيم التى اتخـذتهـا الأمـم المتحـدة غـداة الحـرب الأخيـرة والقـرار ٢٤٢، وهى القرارات التى تستنكـر وتمنع التوغل داخل حـدود البلدان المجاورة والاستيلاء على مياهها؛ والتى تنص على ضرورة الجلاء عن الأراضى المحتلة ولا شك أن الاستمـرار فى إقامة المستـوطنات داخل المناطق المحتلة بطريقة غير شرعية، هو احتلال يجعل من المستحيل إحـلال سلام حقيقي وتعـايش سلمى ودائم للشعبين المتسـاويين والمستقلين، وهو السلام الذى يرمـز إلى الاحترام المتبادل، دون ادعاء بملكية القدس، أرض اللقاء بين الديانات الثلاث.

●●●

وكذلـك فإن نقد أسطـورة الهولوكـوست ليست بـالعملية الحسـابية الجنائزية لعدد الضحايا، ولكن الاستغلال السياسى من طرف دولة لم

يكن لها وجود عندما اقترفت الجرائم، والمبالغة في الأرقام بصورة تعسفية لمحاولة إثبات أن معاناة البعض لا وجه لتشبيهها بمعاناة الآخرين وإضفاء القداسة عليها (وبالعبارة الدينية نفسها الهولوكوست)، وهى محاولة لصرف النظر عن مذابح أشد قسوة.

وكان أكبر المستفيدين من هذا هم الصهاينة، الذين أظهروا أنفسهم بمثابة الضحايا دون سواهم، وأنشأوا على إثر ذلك دولة إسرائيل، ووضعوها فوق كل قانون دولى.

ولا يتعلق الأمر كذلك بالتشكيك في النوايا الطيبة لملايين الشرفاء الذين اعتقدوا في هذه الأساطير الكاذبة التى روَّجت لها كل وسائل الإعلام.

ولذا فإن هذا الكتاب يهدف إلى إتاحة العناصر للجميع لكى تتاح لهم فرصة الحُكم على شرور الأساطير الصهيونية التى تساندها دون قيد أو شرط، الولايات المتحدة، والتي تولد عنها حتى الآن (خمسة) حروب ، كما أنها تشكل بما تمارسه من تأثير ونفوذ بواسطة اللوبى على إحدى القوى الكبرى وهى أمريكا، ومن ثم على الرأي العام العالمى، تهديدًا مستمرا ودائما لوحدة العالم وسلامه.

●●●

جـ. المزيّفون والتاريخ الانتقادى :

لقد وضعنا نصب أعيننا عندما أعطينا لكل معلومة وردت في هذا الكتاب مصدرها والقرينة الدالة على ما نقوله ، أن نبتعد بشكل جذرى عن كل أنواع التزوير التى ترمى إلى الحطّ من قدر أية ديانة أو طائفة ، أو إلى الدعوة إلى الحقد عليها أو اضطهادها . وخير مثال على هذا التزييف هو ما جاء في « بروتوكولات حكماء صهيون » وهو العمل الذى نددت به في كتابى : « فلسطين ، أرض الرسالات الإلهية »، واستنكرت فيه الطرق البوليسية التى تمت بها فبركة هذه البروتوكولات ، والتى استخدمت للأسف الشديد على نطاق واسع « ولا سيما في بعض البلدان العربية ، وهو ما شجبته في حينه . فهذه الرواية البوليسية الخسيسة قد أعطت الفرصة للصهاينة وللإسرائيليين لكى ينددوا ويشجبوا أى نقد لسياستهم في الشرق الأوسط . ولذلك ورغم الإثقال على القارئ الذى يتعجل الوصول إلى الاستنتاجات دون المرور بالأدلة والبراهين مما قد يدعو إلى الضجر والسأم في بعض الأحيان، فإننا لم نقدم أى أُطروحة هنا إلا وهى معززة بالمصادر.

●●●

والعرض التاريخى الذى قدمناه في هذا الكتاب مازال عرضا مؤقتا . وهو ككل تاريخ انتقادى وككل علم من العلوم، قابل للمراجعة والتنقيح طبقا لاكتشاف عناصر جديدة . فهناك أطنان من المحفوظات الألمانية التى تم الاستيلاء عليها ونقلت إلى الولايات المتحدة ، ولم

يتم جردها بعدُ بالكامل. وهناك محفوظات أخرى في روسيا بدأت تفتح أبوابها بعد أن كانت محرمة على الباحثين.

ومن ثَمَّ فما زال هناك عمل ضخم ينبغى القيام به شريطة عدم الخلط بين الأسطورة والتاريخ، أو الادعاء بالوصول إلى النتائج قبل البحث كما حاول نوع من الإرهاب الفكرى أن يفرضه حتى الآن فقد اتضح أن عملية « إضفاء القداسة » على نصوص نورمبرج، كانت هشة جدا.

والتاريخ مثله في ذلك مثل العلوم، لا يمكن أن ينطلق من بداهات مسبقة لا يجوز المساس بها.

فقد أصدرت محكمة نورمبرج أرقاما اتضح أن معظمها أرقام خاطئة، تمت مراجعة معظمها واستبعدتها معظم الدوائر العلمية، وحتى وإن ظلت موضعا للدعاية الإعلامية حيال الرأى العام والطلبة. وتنقيح هذه الأرقام ومراجعتها ليس القصد منه فحصها حسابيا، ولكن لإظهار الرغبة المتعمدة في تخليد أكذوبة أفضت بالإكراه إلى تزييف التاريخ بصورة منتظمة وتعسفية.

فالأمر لم يقتصر على إغفال موت ١٧ مليون من المواطنين السوفييت، و٩ ملايين من الألمان، بل تجاوز ذلك إلى حد إضفاء الطابع المقدَّس على هذه المعاناة الحقيقية (تحت اسم الهولوكوست)، مع إنكار إضفائه على الآخرين.

وقد تطلب الأمر لبلوغ هذا الهدف ، انتهاك كل القواعد الأولية للعدالة و إحقاق الحق ، فضلا عن رفض كل مناقشة علمية وعلنية ، والاقتصار على الاضطهاد وتكميم الأفواه ، وهو ما كان مجلبة للشك والارتياب . ولا شك أنه لا توجد إدانة فعالة ضد النازية أكثر من توضيح الحقيقة التاريخية و إقامة البراهين على صحتها .

وهذا هو ما أردنا الإسهام به عند نشرنا لهذا الملف .





تعقيب

جارودي دون كيشوت
نهاية القرن العشرين

بقلم : حمدان جعفـر

يذكـر المفكر الفـرنسى روجيه جـارودى (١٩١٣م) عام ١٩٦٦ فى كتابـه (ماركسية القـرن العشرين) أن الأساطير نـوعان: أساطيـر مغلقة وأخرى مفتوحـة، وهذه الأخيرة وحدها هى الأسـاطير الحقيقية. . فهل كان جارودى يتنبأ بأنـه سوف يأتى يوم يتناول فيه أشد الأسـاطير انغلاقا وهى المتعلقة بأسطورة الصهيونية وأسطورة إنشاء دولة إسرائيل وأسطورة تعـرض اليهود لـلاضطهاد من قبل ألمـانيا النـازية؟ وهل كـان يتنبأ أن تجنى عليـه الأسطورة الإسـرائيلية المغلقـة وهـو يتناول هـذا الموضـوع الشائك فى كتابه الحالي «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية»؟ .

يعرِّف جارودى الأسطـورة بمعناها الحقيقى بأنها دعـوة لكى نتجاوز حدودنا. ويبـدو أنه عندما تناول أشـد الأساطير انغلاقا بـالنسبة للزعم القائل إن ألمانيا فى عهد هتلر قد أبادت وأحرقت ستة ملايين يهودى قد فتح عليه نار الجحيم. ففى فرنسا وعاصمتها باريـس مدينة النور يوجد قـانـون يعرف بـاسم قـانـون (جيســو) صادر عـام ١٩٩٠ وهـو يقضى بالسجن على كل من يتشكك فى رقم الستـة ملايين يهودى الـذين يقال إن هتلر وأعوانه قد أبادهـم .

لقد اتهمه اللـوبى اليهودى فى فرنسا بـأنه معاد للسامية وتطـرفوا فى هذا الصـدد حتى أنه لـم يتمكن من طبع كتـابه إلا على نفقته الخـاصة وهو الذى كانت كبريات دور النشر الفرنسية تتسابق على نشر مؤلفاته. وجارودى فى كتـابه الحالى يعد التطـرف المرض الفتاك للإنسـانية فى نهاية القرن العشرين .

والنقطة الشائكة فى كتابه هى تشكيكه فى أن هتلر أباد بالفعل ستة ملايين يهودى واللوبى الصهيونى يرفض التشكيك فى هذا حتى يضمن للصهيونية أن تدعو لإنشاء دولة إسرائيل وتحل الأسطورة السياسية العرْقية محل الأسطورة الدينية . وهو يرسم مقارنة بين تضخيم اليهود لرقم إبادتهم فى الحرب العالمية الثانية وبين الإبادات الفعلية لغيرهم من الأجناس ويقول إذا كان الصهاينة بتضخيم الرقم يصفون هذه الإبادة بأنها أكبر عملية إبادة جماعية فقد نسى هؤلاء أن هناك ستين مليون هندى أمريكى تعرضوا للإبادة وأكثر من مائة مليون من السود الأفارقة تعرضوا للقتل من جرَّاء تجارة الرق ، كما أن هناك ١٧ مليون من السلاف قتلوا فى الحرب العالمية الثانية . وأوضح جارودى هدفه من كتابه بأنه يريد فضح هذه الخدعة الأيديولوجية التى تم تخليقها للتمويه وأن اللوبى الصهيونى هو الذى صنع هذه الأسطورة المزيفة خاصة أن معسكرات الاعتقال النازية كانت تضم بجانب اليهود البولنديين والسوفييت وأن الوفيات التى حدثت فمن جراء سوء التغذية .

ويقول جارودى : إنه لا توجد وثائق يقينية بأنه تمت إبادة ستة ملايين يهودى فى معسكرات الإبادة والاعتقال أيام حكم النازيين فى ألمانيا .

والمؤلف يسأل الصهاينة فى كتابه هل تعلَّمت إسرائيل من المحارق النازية ما كان يجب أن تتعلمه؟ ويرد جارودى بقوله : «إن إسرائيل لم تتعلم إلا شهوة الانتقام وإعادة إنتاج الآلام وحرق بيوت الأطفال والشيوخ فى البلاد العربية» .

ويتساءل المؤلف: من أين جاء رقم الستة ملايين يهودى الذين يقال إنه قد تم حرقهم؟ ويجيب بتساؤل آخر: كيف يمكن أن نؤكد أن الذين رمى بهم هتلر فى الأفران هم يهود فقط؟ أو هم من جميع الشعوب؟ بل هل يوجد أحد يستطيع أن يؤكد أن الذين ألقى بهم هتلر فى المحرقة كانوا أحياء أو موتى ؟

ويفضح جارودى هذه الأسطورة العنصرية التى يروج لها الصهاينة لتبرير إقامة وطن لليهود فى فلسطين على حساب ألوف. وهو يستند إلى شهادات أشخاص لا يمكن الشك فيهم. فالمخرج سبيلبرج الذى أنتج فيلم (قائمة شيندلر) عن المحارق ضد اليهود أعلنت زوجته إميلى أن زوجها لم يكن بطلا قد ساعد عددًا من اليهود للفرار من معسكرات الإبادة وقالت إن زوجها كان يتاجر باليهود مقابل وعدهم بالتهريب من ألمانيا وكان يتركهم جوعى يعانون من البرد فى المرافئ. وبهذا كان زوجها تاجر شنطة يستفيد من هذه التجارة الآدمية.

بل لقد أبرز جارودى التواطؤ بين اليهود والنازية. ويستند جارودى إلى ماكتبه توم سيجيف فى كتابه (المليون السابع) عندما قال: «لم يكن إنقاذ حياة يهود أوروبا على رأس أولويات طبقة زعماء الحركة الصهيونية فالأهمية الكبرى كانت العمل على تأسيس دولة» ويوضح جارودى كيف التقى هذا الهدف العنصرى مع الفكر العنصرى النازى الذى يقوم على أساس نقاء الدم. وكان الهدف هو النقل الجماعى لليهود إلى فلسطين لإنشاء دولة إسرائيل .

ويوضح جارودى كيف تتم عملية التزييف للوثائق فقد استندت محكمة نورمبرج التى أنشئت لمحاكمة مجرمى الحرب من النازيين على شهادة على شكل تقرير كتبته فتاة يهودية كانت من ضمن المعتقلات فى المعسكرات الألمانية وأصدرت كتابا بعنوان (يوميات آن فرانك) وتحدثت فيه عن غرف الغاز لحرق اليهود. ويقول جارودى: إن مخطوطة الكتاب قد كتبت بقلم جاف وهو قلم لم يكن معروفا قبل عام ١٩٥١ فى حين أن هذه الفتاة آن فرانك قد ماتت عام ١٩٤٥ .

ويشكك جارودى فى معنى تعبير (الحل النهائى) لليهود فى ألمانيا فالمؤرخون المغرّضون فسروا التعبير على أن المقصود به إبادة اليهود وحرقهم فالحل النهائى قد يعنى ترحيل اليهود لا حرق اليهود. ويؤكد جارودى أنه لم يجد أبدا تعبير الحل النهائى للمسألة اليهودية فى أى مستند رسمى وقعه هتلر. وأضاف موضحًا أن هذا التعبير هو اختراع جديد أضيف وألصق بالنازية لتبرير النزعة الصهيونية الداعية لإنشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين .

هذا هو جارودى: إنه دون كيشوت جديد فى القرن العشرين يحارب طواحين الهواء والأشباح والخرافات والأساطير العنصرية الضيقة الأفق لكى تتأسس دولة إسرائيل على حساب الحق العربى فهذه الأسطورة تستند إلى قول قديم: إن الله قد وعد اليهود بالأرض الموعودة ويسخر جارودى من هذه الدعوة التى تصور الله وكأنه قد منحهم عقدا موقعا بالملكية .

ومن هنا جاءت الحملة من اللوبى الصهيونى ضد جارودى لأنه تجرأ أو مد يده فى عش الزنابير. وقد تعرض للهجوم مع جارودى الأب بيار وهو من كبار رجالات الدين المسيحى الذى كل جريمته أنه طالب بمناقشة المؤرخين .

فماذا يفعل جارودى إزاء هذه الحملة الشعواء ضده حتى فى مدينة النور باريس؟ إنه لم يملك إلا الصمت فهو يدرك أن الصهيونية تستريح للأكذوبة التى روجتها عن المحارق النازية حتى تروج لبضاعتها بإنشاء دولة إسرائيل وهى دولة يقول عنها جارودى إنها بعد أكثر من مرور خمسة وأربعين عاما لاتزال دولة بلا دستور بلا حدود ثابتة وبلا تسمية محددة وهى تتأرجح فى تسمية نفسها ما بين دولة إسرائيل وكيان إسرائيل ودولة المعاد .

فهل الحملة على جارودى بهذه الضراوة لأنه فضح الأساطير العنصرية الإسرائيلية فقط ؟

أم ينضاف إلى هذا أنه مفكر أشهر إسلامه وجاء فضحه للوبى العنصرى دعامة للعرب؟ لقد جمع جارودى بين منظورين : المنظور الإسلامى الذى ينادى بالحق وبالحقيقة والمنظور العلمى الذى ينادى بصدق ويقينية الوثائق التاريخية حتى لا نحيا وسط أساطير هى من عمل صناع الأساطير السياسية بهدف عنصرى .

وجارودى الذى بدأ رحلته الفكرية فى صفوف الماركسيين فى سنوات ١٩٥٠ و ١٩٦٠ وكان مُنَظِّرًا كبيرا للفكر الماركسى الفرنسى قد

اهتدى إلى الإسلام وتسمى باسم رجاء جارودى ومن أشهر مؤلفاته :

(النظرية المادية للمعرفة)؛ (فكر هيجل)؛ (أزمة فى الشيوعية: نقطة تحول الاشتراكية)؛ (منظورات الإنسان)؛ (ماركسية القرن العشرين)؛ (حوار الحضارات)؛ (واقعية بلا ضفاف)؛ (حفارو القبور)؛ (الأصوليات)؛ (مشروع الأمل)؛ (أسئلة موجهة إلى سارتر) .

تنبيـــه ...

تحـاشيا لـلإثقال علـى القارئ العـربى الكريـم ، فقد تـوخينا عنـد الترجمـة إيجاز بعض التفـاصيل التى اقتطفهـا المـؤلف من الصحف الأجنبية ، وهى تفـاصيل تهم القارئ الغـربي في المقام الأول ، ولا تخل بسياق الكلام .

قسم الترجمـــة

دار الغـد العربى

المحتويات

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

١٩٩٦ / ٥٩٥٧

الترقيم الدولى

I.S.B.N.

977 - 5066 - 32 - 8

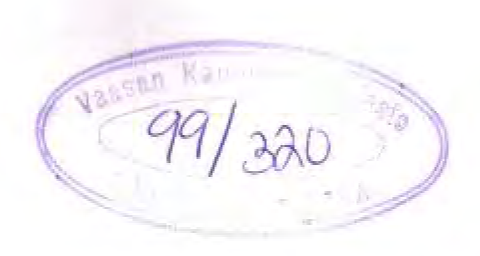
طبع بمطـابـع



دار الغـــد العربى

٣ ش ـ دانش ـ العباسية

ت: ٢٨٥٦١٢٢ ـ ٢٩٧٣٨٧٠ ـ القاهرة



* نحو حرب دينية؟

* روجيه غارودي

* مقدّمة: ليوناردو بوف

* ترجمة: صيّاح الجهيّم

* الطبعة الاولى ١٩٩٦

* الطبعة الثانية ١٩٩٧

* الناشر: **دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع**

* بيروت - لبنان ص.ب. ٥٧٥٢ - ١١٣

هاتف ٦٥٩١٤٨-٠١

روجيه غارودي

نحو حرب دينية؟

حَدَل العصر

مقدّمة ليوناردو بوف

ترجمة: صيّاح الجهيّم

ليس المقصودُ بالحرب الدينية حرباً بين الإسلام والمسيحية، ولابين الإيمان وعدم الإيمان؛ وإنما هي تلك المواجهة الأساسية بين «وحدانية السوق» - أي المال - وجميع الذين يريدون أن تكون لحياتهم معنى.

ولاجدال فيما طرحه المؤلفُ حول هذه «الوحدانية» الجديدة. أما ماقاله المؤلفُ عن المسيحية والإسلام والماركسية والدول الاشتراكية والغايات فسوف يكون مثار جدلٍ كبير. وعسى أن يكون ذلك الجدلُ مثمراً يقرّب بين الشعوب ويساعد على تحرّرها من ذلك الجبروت الجديد. ومن أجل هذا الجدل تُرجم الكتابُ.

المترجم

مقدمة

حقيقة النبوة

مثلما هو «دوم هلدر كامارا» رئيسُ الأساقفة البرازيلي، بالنسبة إلى الكنائس، كذلك هي حال «روجيه غارودي» بالنسبة إلى المجتمعات الغربية. وهما صديقان منذ سنين. ولقد عقدا اتفاقاً ظلا وفيّين له منذ عقده: كان على أحدهما أن يُوطّد البعد الدينيّ في الاشتراكية، وكان على الآخر، أن يُعيد اكتشاف منظور التحرّر الذي افتتحته المسيحيةُ.

حقّق غارودي وهلدركامارا في حياتهما هذا الاتفاق المُبرم في ٢٩ أيار ١٩٦٧: علّق غارودي أهميةً متزايدةً على البعد الروحي الصوفي للحياة، وعلّق هلدركامارا أهميّة على البعد التحرّري للمسيحية: لقد جمعتْ بينهما روحُ النبوّة.

النبيُّ، دائماً، رجلُ لحظةٍ من التاريخ. وهو يلتقط الصرخات الآتية من عالم «المعذبونِ على الأرض»، ويستنكر المظالمَ بسخطٍ مقدّس. لكنه يُبشّر بالأحلام المُبدعة للمعنى، ويفتح التاريخ على مُستقبلٍ حاملٍ للأمل.

كتابُ «روجيه غارودي» هذا امتدادٌ لكتابه السابق: «هل نحن بحاجةٍ إلى الله»، مع اهتمامه نفسه بمصير الإنسانية في لحظةٍ تُسيطر فيها على العالم السوقُ ودكتاتوريةُ النموذج الغربي للنمو.

إن نموذج «العَولمة» هذا قتالٌ على نحوٍ عميق. فهو يكلّف العالم هيروشيما جديدة كلَّ يومين. ذلك أن عشرين بالمئة من البشرية تحتفظ بثلاثة وثمانين بالمئة من الثروة العالمية. والجوعُ موجودٌ في العالم الأول، وموجودٌ بكثافة في العالم الذي ثلثاه من الفقراء. في الولايات المتحدة يشكو من الجوع طفلٌ من ثمانية. وفي البرازيل يموت كلَّ سبعين ثانية طفلٌ ضحيّةً للجوع. وفي العالم يموت كلَّ عامٍ خمسة عشر مليوناً ونصف من الأطفال بالجوع أو بالأمراض التي يُولِّدها الجوعُ. فما هذه البشريّةُ الغاشمةُ، الخالية من الرحمة ـ كما يسأل غارودي ـ «والمؤلّفة من برابرةٍ مزوّدين بمحرّكات يعيشون في أدغال ماقبل التاريخ، حيث لاوجدان يتفكر في الله، في وحدة الكون ومعناه.

في العالم اليوم انقسامٌ كبير بين الذين يأكلون والذين لايأكلون، بين الذين يستأثرون لأنفسهم بوسائل الحياة حتى التخمة استئثاراً أنانياً، وبين الذين تُركوا لمصيرهم كي يموتوا قبل أوانهم.

لايمكن لأحدٍ أن يقبل بمثل هذا الوضع. فجميعُ التقاليد الروحية وجميعُ الديانات ترفضُه: فلمَ هي صامتةٌ وغيرُ فعّالةٍ أمام هذه المصيبة العالمية؟ لأنها تواطأت، عبر التاريخ، مع السلطات المسيطرة وأصبحت دياناتِ السيطرة. إنها تحملُ في ذاتها مبدأ التحرّر من تلك الانقسامات اللاإنسانية، ومبدأ تجاوزها. وهي شاهدةٌ على أننا جميعاً على صورة الله الذي نفخ الروح فينا، وجعل من واجبنا أن نكون واحداً مع الكلّ. وهي تستطيع أن تُساعد، أكثر من أية قوّةٍ تاريخية، في خلق وحدةٍ للعالم، وحدةٍ ديناميكيّة، مركّبة، أخويّة وسمفونيّة. لكنها ينبغي، من أجل ذلك، أن تتحرّر من العجرفة ومن الأصولية، ومن الايديولوجية القبليّة والقاتلة، ايديولوجيّة «الشعب المختار» التي تميّز المسيطرين.

من الضروري أن نَفتح أنفسنا لتجربة الله الأصلية التي هي أملٌ بالمعنى، والتي تتجلى في الفعل المبدع للإنسان، في الفنون، وفي جميع أشكال التعبير التي بها يَهبُ حياته وحياةَ المجتمع معنىً، والتي فيها يُدرك معنى المعاني جميعاً مختبئاً في قلب كلِّ لقاءٍ حقيقي. وها هنا ينبعث المقدّسُ الذي ليس مرتبطاً ارتباطاً ضرورياً بما هو «ديني» أو بما هو «شعائري»، بل بكلّ مايكبّر أبعادَ الحياةِ ويفتح القلب على آفاقٍ آخذةٍ أبداً في الاتساع.

إن غارودي يجد في القديس بولس بذور مسيحيّة السيطرة. ولذلك فإن «البولسيّة» السياسية تتمفصل بسرعةٍ شديدة مع سلطات هذا العالم وتتشكلُ في بنية كَدينٍ للسيطرة الامبراطورية على هذا العالم. ومع البحث المستقصي ومع معنى ما هو راهن يعثر غارودي على تجربة يسوع الأصليّة وعلى دلالتها التحرّرية للإنسانية كافة. هذه المسيحيّة هي وحدها الجديرةُ بأن تمتدّ إلى العالمِ بأسره. أما المسيحية الأخرى، مسيحية الغرب فهي بما هي عليه عَرَضٌ.

نحن نعثرُ على المسيحية التحرّرية لدى حكماء جميع الثقافات؛ ولها قُربى مع جميع التقاليد الروحيّة التي فتحت دائماً منظوراً لحضورٍ متضامنٍ مع المضطَهدين، ولوحدة الخلق في كليته.

إن تجربة يسوع الأصلية محققةٌ اليوم من قِبَل مسيحيّة التحرّر في أمريكا اللاتينية وفي افريقيا وآسيا، ونجد أقوى تعبيرٍ لها في جماعات القاعدة المسيحية وفي لاهوت التحرّر. وعلى هذه المسيحيّة يتوقّف، برأي المؤلف، استمرارُ حياة الإنسان.

بين أيدينا هنا كتابٌ عظيم الكثافة يرتعش بالمحبّة وبالروح النبويّة.

إنه يحتوي على صفحات رائعةٍ تدعو كلاًّ منا إلى أن يكتشف في

ذاته الله الذي يَسكنه، والقدرةَ على التقاط الطاقات الكونيّة التي تحيا فيه، والطاقة المُحيية لكل شيء. إنه كتابٌ ضروريّ يساعد العقول الكريمة على التوجّه في «جَدَل العصر».

ليوناردو بوف

ريو دي جانيرو ١٥ آب ١٩٩٤

مدخل
«صلاة لراحة» الانحطاط

هل للعالم روحٌ، أي هل له وحدةٌ ومعنىً؟

نحن نعيش في عالم منشطر، بين الشمال والجنوب، وفي الشمال كما في الجنوب، بين الذينَ يملكون والذين لايملكون. إن ثمانين بالمئة من الموارد الطبيعية في كوكبنا يشرف عليها ويَستهلكها ٢٠٪ من سكانه. أي إن الـ ٢٠٪ الذين هم الأكثرون غنىً يمتلكون ٨٣٪ من الدخل العالمي، والـ ٢٠٪ الذين هم الأكثرون فقراً يمتلكون ١,٤٪.

نتيجة هذا الانشطار، يموت كلَّ يوم ٤٠,٠٠٠ كائن بشري من سوء التغذية أو من الجوع.

والهوّةُ تتّسع: فأثناء السنوات الثلاثين الأخيرة انتقل الفارقُ بين البلدان الفقيرة والبلدان الغنيّة من (١ إلى ٣٠) إلى (١ إلى ١٥٠).

إن هذا الانشطار في أصل مشكلاتنا الحيوية. وتلازمُ العالمَ اليوم، العالمَ بأسره، الشمال والجنوب، ثلاثُ مآسٍ كبرى هي: مأساةُ الفقر، ومأساة البطالة، ومأساة الهجرة.

وترتدُّ جميعها إلى المشكلة الوحيدة نفسها المتولّدة من استغلال أربعة أخماس العالم، وهو استغلالٌ يجعلها مُفلسةً. وفي الوقت نفسه، وفضلاً عن مئات ملايين العاطلين عن العمل في العالم الثالث، من المنسيّين الذين لايُذكرون أبداً، أُحصي نحو خمسةٍ وعشرين مليوناً من العاطلين في البلدان المصنّعة.

يُقال إنها «زيادة الإنتاج». لكنها زيادة إنتاج بالنسبة إلى ماذا؟ - بالنسبة إلى السوق الوحيدة المليئة. حين تُجعل ثلاثة مليارات رجلٍ وامرأة، من خمسة مليارات مفلسين بالاستعمار أولاً، ثم بالسياسة الاستعمارية الجديدة لقادة البلدان الأكثر تصنيعاً: الـ (G7)[1]، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، المُضاربة على الدين. وهذا الدَّين وُلد لأن اقتصاد البلدان التابعة قد هدّم الاستعمارُ بنيته، ففرضَ، عليها، على حساب الزراعات الغذائية، زراعاتٍ أحاديّة وإنتاجاتٍ أحاديّة جعلت من هذه البلدان مُلحقاتٍ باقتصاد الدولة المستعمِرة، ثم جامعةً للعملات الصعبة كي تسدّد ديونها لصندوق النقد الدولي.

والهجرةُ هي تلك الحركةُ التي لا سبيل إلى كبحها والتي تقود الذين لايستطيعون العيش على أرض أجدادهم من منطقة الجوع إلى منطقة البطالة.

إن الدول والأحزاب السياسية في البلدان الغربية لاتتصدى أبداً للمشكلة على هذا النحو، لأنها محاصرةٌ منذ خمسة قرون بالتخيّلات الخدّاعة، تخيّلات النمو القائم على الإنتاج المتزايد أكثر فأكثر وأسرع فأسرع، انتاج أيّ شيء مفيدٍ وغير مفيد، ضارٍ بل ومميتٍ (كالمخدّرات والأسلحة).

في هذا المنظور لايمكن للإنسان أن يعرف سوى نجاح المتجر الكبير، أي أن لايكون سوى منتج (عندما لايكون عاطلاً عن العمل) ليكون مستهلكاً أكثر استهلاكاً.

هذا النموُّ يقدّمه السياسيون ووسائل الإعلام على أنه الترياق للخروج من الأزمة ومن البطالة، في حين أن النموّ الحاصل منذ ١٩٧٥، والناجم

(١) الـ (G7) هي الدول السبع الكبرى.

عن زيادة الإنتاجيّة بفضل تطوّر العلوم والتقنيّات لم يعد يخلق وظائف جديدة، لكنه، على العكس، يحذف منها، إذ يُحلّ شيئاً فشيئاً عمل الآلات محلَّ عمل الإنسان. لقد أنتجت بلجيكا في ١٩٨٠ (١٠ ملايين طن) من الفولاذ بـ /٤٠٠٠٠/ عامل، وفي ١٩٩٠ أنتجتِ ١٢ مليوناً ونصف بـ /٢٠٠٠٠/ عامل.

إن النموّ تحرّضه أرباحُ الإنتاجيّة الحاصلة بفضل العلم والتقنيّات التي تُتيح إحلالَ الآلات محل جزءٍ كبير من العمل البشري، وأكثر من الآلات اليوم إحلال تطوّر تقنيّة الإعلامية والإنسان الآلي والناظمات.

من غير المعقول تجريم العلوم والتقنيّات.

إن المصيبة تأتي من الاستخدام الذي نستخدمها فيه.

مثلاً: تزايد الإنتاجُ منذ ١٩٧٠ بفضل هذه المكتشفات نحو ٨٩٪ وتلك فرصةٌ مؤاتية للإنسانية كي توفّر على نفسها عناءَ المهمات التي تتطلبُ التكرار أكثر من غيرها. لكنها مصيبةٌ على الإنسانية عندما لاتتناقص مدةُ العمل في الفترة نفسها، وعندما تتضاعف البطالةُ أكثر من عشر مرات. وذلك يعني أن زيادة الإنتاجية التي مردّها إلى العلوم والتقنيات لم تخدم مجموعَ الإنسانية، وإنما خدمت مالكي وسائل الإنتاج فقط.

ولو أن مدّة أسبوع العمل رُبطت بتبدلات الإنتاجية لكان ذلك خيراً للجميع.

ولو أن زيادة أوقات الفراغ لم يستردّها سوقُ أوقات الفراغ الذي يُحوّل الوقت «الحرّ» إلى وقتٍ فارغ، مُفرَغ من الإنسانية بنوع «التسليات» التي تُقترح له والتي لاتُيسّر التفتّح الجسديّ والثقافي، لكان ذلك خيراً. إن فسحة الحياة هذه، بدلاً من أن تساعد الإنسان على أن يكون إنساناً، أي

مُبدعاً، بموجب نظام السوق، تميل إلى أن تجعل منه عاطلاً عن العمل، وفي أحسن الحالات مُستهلكاً.

إن مشكلة البطالة لايمكن أن تُحلَّ في إطار الغرب. وهي لن تُحَلّ إلا إذا وُضعت في المقام الأول مشكلةُ الحاجات الإنسانية للعالم الثالث، أي ثلثي العالم، وهي حاجاتٌ يمكن أن يَخلق إرواؤُها وحده أسواقاً بوسعها أن تقضي على بطالة البعض وجوع الآخرين. وحتى في الحدود الايديولوجية للسوق، الحلُّ الوحيدُ الممكن هو أن يُجعل غير المليء مليئاً وذلك بالكفّ عن إنهاكه بالدَين وبالمبادلات غير المتكافئة.

لايمكن أن تُطرحَ المشكلةُ هذا الطرح عندما نحبس أنفسنا في منظور اقتصاد السوق. إن نقد اقتصاد السوق لايعني بتاتاً أنه ينبغي إلغاء السوق بتخطيطٍ قادرٍ على كل شيء من جانب الدولة.

إن مايسمّى اليوم «اقتصاد السوق» ليس سوقاً تبرز فيه الحاجاتُ على السوق، وتهدف فيه المبادرة الفردية إلى إشباع هذه الحاجات، ومن شأن ذلك أن يردّ السوق إلى وظائفه الضرورية والسليمة.

اقتصادُ السوق، بشكله الراهن، اقتصادٌ تكون فيه السوقُ هي الناظم الوحيد للعلاقات الاجتماعية، وفيه يُشترى كلُّ شيءٍ ويُباع بما فيه الإنسان وعمله. ويحدثُ حينئذٍ ماسمّاه «غالبريت» «انعكاس السلسلة»، إذ لايُنتج المنتجُ استجابةً لحاجةٍ، لكنه يَخلق حاجاتٍ (ولو كانت مصطنعة أو حتى منحرفة) ليمكّن الإنتاج من التوسّع الدائم.

مثلُ هذا الاقتصاد يستند إلى تصوّر للإنسان مقصوراً على بُعدين وحيدين: الإنسان منتجاً ومستهلكاً. وفي مرحلة الرأسمالية الصاعدة أعطاه «هوبز» هذا التعريف المقتضب: «الإنسان ذئبٌ للإنسان».

والمسألة التي ستكون وحدها هي الحاسمة: مسألة وحدة العالم

وغايات الإنسان الأخيرة، لايمكن أن يطرحها رجالُ الاقتصاد والسياسة الذين يقبلون جميعاً بمسلّمة هوبز، مصدر جميع أنواع العنف على مستوى الأفراد وكذلك على مستوى الأمم.

هذه المشكلات الاقتصادية والسياسة تستند في نهاية الأمر إلى مشكلة الغائيّة أي إلى مشكلةٍ دينيّة.

فلمَ لم تستجب إلى ذلك الدياناتُ المؤسّسيةُ؟

لا الكنيسةُ المسيطرةُ لدى المُسيطرين: الكنيسة الكاثوليكية؛ ولا الدينُ المسيطر لدى المُسيطر عليهم: الإسلام.

لأن كلاً منهما قد تحالف مع السلطة والثروة. ولم يضع مسلّماتهما موضع الاتهام.

ولأن كلاًّ منهما أفرز منذ قرون «لاهوت السيطرة»، مقدِّماً الله كقوّةٍ خارجيّةٍ وعُليا تخلق الإنسانَ والعالم والملوك الذين يُديرون شؤون الناس، دفعةً واحدة وإلى الأبد. كلُّ سلطةٍ قد رتّبها الله. «ومن يقاوم السلطان فإنما يُعاند ترتيب الله» هذا ماكتبه القديس بولسُ بعد بضع سنواتٍ من موت يسوع المسيح الذي كانت حياته كلها اتّهاماً للنظام القائم.

كذلك الأمر بعد وفاة النبيّ محمد ﷺ بسنوات قلائل، عندما استخدم الأمويون السلطة والثروة وأساؤوا استخدامهما؛ وعندما احتجّ المسلمون الأتقياءُ الذين عاشوا حياة الجماعة مع النبيّ ﷺ والخلفاء الراشدين، على هذا العبث بالرسالة، أجابتهم السلطة: إن كان هذا أميركم فلأن الله قد أراده وعليكم طاعته.

وبالرغم من هذه الهيمنة التي مرّ عليها أكثر من ألف سنة، هيمنة «لاهوت السيطرة» عاش ملايين المسيحيين على طريقة «سان فرانسوا داسيز»، أو على طريقة «لاهوت التحرر»، رسالة يسوع التحرّرية التي بشّر

بها الفقراء قبل غيرهم. وفي عهد البابا العظيم جان الثالث والعشرين ومجمع الفاتيكان الديني الثاني طلع الفجرُ الذهبي لأملٍ كبير: أملٍ بكنيسة منفتحةٍ على العالم وقلقه، وبحوار مع إيمان جميع الناس.

لكن ثقل التقليد الامبراطوري الروماني قد أغلق هذه الفُرجة، وأعاد الأصولية التقليدية للاهوت السيطرة ضد لاهوت التحرر، لتدين بالكلام وثنيات القوة والمال، ولتتحالف بالعمل مع السلطات حتى لو كانت مجرمة مثل سلطة «بينوشيه» أو سلطات دكتاتورية «هايتي» العسكرية الدموية (التي لم يعترف بها سوى الفاتيكان) ضد الأب «اريستيد» المذنب بتعاطفه مع لاهوت التحرّر.

والتواطؤ نفسه مع السلطات تجلّى طوال قرون وحتى يومنا هذا، في الإسلام، منذ دكتاتورية بعض الحكام الأمويين الفاسدين، إلى بعض أنظمةٍ راهنة أكثر فساداً تتحالف مع الاستعمار الذي تقوده الولايات المتحدة. وتودع مليارات دولاراتها في البنوك الأمريكية، ممارسةً بذلك ما حرّمه القرآن: الربا، أي الربح بلا عمل.

والتوازي أخاذٌ بين لاهوتيْ السيطرة: الخيانة الأساسية تحاول أن تموّه نفسها في تشدّد طقسيّ شعائري. إن أسوأ المتجرين الفاسدين، وأعتى اللصوص يتذرّعون بالقرآن ليقطعوا يد السارق الصغير. أليست وحدةُ العالم ورفضُ تراكم الثروة في أحد قطبي المجتمع، والشقاء في القطب الآخر، أليس ذلك في مركز الوحي الذي تسلّموه، من أجل أن يكون العالم واحداً مثل الله الذي خلقه؟

كل ذلك يحجب الواقع المركزي ومأساة زمننا: نحن نعيش أشرس حروب الدين.

لابين الكاثوليك والبروتستانتيين، ولا بين المسلمين والمسيحيين، وإنما بين هذا الدين الذي لايجرؤ أن يُعلن عن اسمه والذي يحكم بالفعل،

اليوم، جميع العلاقات الاجتماعية وجميع العلاقات الدولية على حدٍّ سواء: وحدانيّة السوق التي تغطيّ جميع الوثنيّات.

ليس عصرنا ملحداً: بل هو متعدّد الآلهة. إن وحدانية السوق تولّد عبادة أوثانٍ شتى: المال والسلطة والقوميات والأصوليات.

وفي مواجهة هذه الوحدانية، القادرة على كل شيء اليوم، فإن المهمة الأكثر استعجالاً هي تجميع كلّ مَن للحياةِ عندهم معنىً، والذين يعون أنهم مسؤولون شخصياً عن اكتشاف ذلك المعنى وإتمامه.

معنىً غير الإنتاج والاستهلاك المتزايدين في لامعنى حياةٍ يبدو رمزها مدارٌ ذاتيُّ الحركة نمضي فيه بسرعةٍ متزايدةٍ، ولانمضي إلى أيّ مكانٍ، والموتُ ينتظرنا فيه عند كل منعطف.

لايمكن أن يكون للحياة معنىً إلا إذا كان العالم واحداً، لا أن يكون عالماً لايستطيع أن يزداد فيه البعضُ غنىً إلا بشرط أن يزداد فيه الآخرون فقراً كما هي الحال في النظام الراهن. لأنه إذا كان الانقسام اليوم بين الشمال والجنوب أكثر مايكون إيلاماً، ولاينِي يتفاقم، فهو لايمكن أن يؤدي إلا إلى انفجارات ستكون نهايتُها انتحار الكوكب، وليس هو الانقسام الوحيد: لقد اعترف «كلنتون»، منذ مجيئه أن ١٪ من المواطنين الأمريكيين يملكون ٧٠٪ من الثروة القومية. وإلى هذا الـ ١٪ ينتمي بطلُ «دالاس» أو «سانتا بربارة» الذي تُنشر كل يوم، عبر العالم، مغامراته القذرة والوهاجة وكأنها تمثل أمريكا بأسرها، في حين يعيش فيها ٣٣ مليون أمريكي تحت عتبة الفقر.

إن منظمة الأمم المتحدة للطفل (اليونسيف) تُعلمنا أنه في سنة ١٩٩٤ وفي الولايات المتحدة كان طفلٌ من ثمانية أطفال لايشبع من الطعام، وفي السنة نفسها، مات في العالم، خمسة عشر مليوناً ونصف من الأطفال بسبب سوء التغذية أو الجوع.

أهذه هي «نهاية التاريخ»؟، وغايته المجيدة؟ أفلا يكشف لنا هذا الانقسامُ المتزايدُ للعالم أننا مانزال برابرة مزودين بمحركاتٍ، نعيش في أدغال ما قبل التاريخ حيث لاوجدان يتفكر في الله، في وحدة الكون ومعناه؟

ما من حكمةٍ ولا دين يمكنهما أن يقبلا بهذا الانقسام للعالم وبذلك الاستبعاد لثلاثة أخماس سكانه من حقوق العيش إنسانياً.

أهذا هو «الإنسان الذي صُنع على صورة الله» كما تقول التوراة؟ «الإنسان الذي نفخ فيه الله من روحه» كما يقول القرآن الكريم؟ أهذا هو الإنسان في كل حكمة لاتستعمل اسم «الله» وإنما تستعمل «الواحد» و«الكل»، لتشير إلى المقتضيات نفسها؟ «أن يكون المرءُ واحداً مع الكل» هذا ماتعلّمه التاويّةُ الصينية مع «لاوتسو».

«أنت هو ذاك»[1]. هذا ماتقوله نصوصُ الاوبانيشاد الهندية التي علّمت الإنسان، منذ ثلاثة آلاف سنةٍ، أن أشدّ الأشياء حميمية وشخصيّة فيه هو حركةُ الحياة الوحيدةُ، تلك القوّةُ التي تَبعث الحياة في جميع الكائنات؛ تلك القوة الموجودة مع وجود الحياة سمّتها ديانات الأمريكيين الهنود «الله»، هذا الإله الذي اكتشفه القديسُ أوغسطين وكأنه «داخليّ فيه أكثر من نفسه».

وعند ملتقى الشرق والغرب، قبل ستة قرونٍ من عصرنا، صاغ هيراقليت ذلك القانون الشامل والأبدي: «الكلُّ واحدٌ. إن قانون الحياة تحقيقُ انسجام الواحد». الغربُ ـ على مستوى آلاف السنين ـ عَرَضٌ، كما قلتُ منذ عشرين عاماً بصدد الادعاءات الغربية «للشعب المختار» المكلّف بتمدين العالم.

(١) ذاك: أي الحياة الكلية. المترجم.

إن هذا التفكك في النسيج الاجتماعي، وتلك التمزّقات مثيرةٌ ولاسيّما أن العلوم والتقينات حققت في العالم وحدةً فعلية. لقد أصبح ممكناً، من الناحية العسكرية، مع الصواريخ والسلاح النووي، بلوغُ أيّ هدفٍ انطلاقاً من أيّة قاعدةٍ . ومن الناحية الاقتصادية، إن أي انهيار مالي في أيّة بورصةٍ يخلقُ أزمةً وبطالةً في كلِ مكان. ومن وجهة النظر الثقافية، جعل التلفزيون وتقنيات الصورة كلَّ نقطةٍ من الأرض حاضرةً في جميع النقاط الأخرى، وفيها يَبسط الأقوى والأغنى الهمجية العظمى.

كيف يتمّ الانتقال من وحدة الفوضى والبربرية تلك التي نَخضع لها إلى وحدةٍ مقصودةٍ، صالحةٍ لتفتّح الإنسان وجميع الناس؟ وإذا شئنا أن نعبّر عن ذلك بكلماتٍ أخرى: كيف يتمّ الانتقال من اللامعنى إلى المعنى؟ من الانحطاط إلى النهضة؟ ذلك هو جَدَل العصر.

نحن نعيش ما يدعوه علماءُ اللاهوت «الفرصة المناسبة»، أي: لحظةً تاريخيةً من الأزمة، ومن طرح الأسئلة، ومن اتخاذ القرار الذي لامفرّ منه. إن الشرط الأوّلي لكل حلٍ لهذه المشكلة الوحيدة والحيويّة هو أن يُعاشَ هذا العالمُ في وحدته.

ليس المقصود الوحدة المهيمنة، الامبراطوريّة، وحدة السيطرة، بل الوحدة السمفونية التي يرفدها كلُّ شعبٍ بإسهامه الخاص من العمل والثقافة والإيمان، من أجل أن يمتلك كلُّ طفلٍ وأيُّ طفل في العالم جميع الإمكانات الاقتصادية والسياسية والروحيّة، لكي يَبسط كليّاً جميعَ الإمكانات التي يَحملها في ذاته.

تلك هي الغاياتُ قبل الأخيرة التي في وسع جميع المؤمنين (مهما يكن إيمانُهم) ومن واجبهم أن يَهدفوا إليها وأن يبلغوها معاً، المؤمنين الذين ليست الحياةُ حياةً عندهم إلا إذا كان لها معنى.

العائق الرئيسيُّ اليوم لهذا المقصد هو تضليلُ الليبراليّة الاقتصادية التي

تزعم أنها متطابقةٌ مع الحرية الإنسانية والديموقراطية، في حين أنها نقيضهما: إنها حرّية الأغنى والأقوى في افتراس الأفقر والأضعف.

باسم هذه الليبرالية التي تُخلَط بالحرية تُرتكبُ كلَّ يوم أسوأُ الابتزازات.

في عصر انطلاقة الرأسمالية الصناعية، لاحظ الأب «لاكوردير»: بين القوي والضعيف الحريةُ هي التي تَضطهد.

هذا النوع من الحرية هو مايُريد قادةُ الولايات المتّحدة أن يمدّوه على الكوكب كله. لقد قال بوش: يجب تأسيس سوقٍ من آلاسكا إلى أرض النار، فأضاف سكرتيرُ دولته: يجب خلقُ سوقٍ وحيدةٍ من «فانكوفير» إلى فلاديفوستوك.

إن المشكلة المطروحة هكذا هي مشكلةٌ اقتصاديةٌ وسياسية ودينيّة على نحوٍ لايتجزّأ: أنترك الإنسانيةَ تُصلَبُ على هذا الصليب الذهبي؟

ـ ١ ـ
حربٌ بين الإسلام والغرب؟

تعليم القرآن:

يسوع المسيح نبيٌّ من أنبياء الإسلام:

أثناء اللقاء الذي نظّمته اليونيسكو في ٢٦ شباط ١٩٩٤ للاحتفال بالعيد الأربعين لأول نداءٍ وجهه الراهبُ «بيير» من أجل المتشرّدين، قال لي الراهب «بيير»: أنت تعرّض عنقك للقطع من قبل المسلمين، إخوتك في الدين، لأنك تترجم شهادة الإيمان لديهم بقولك «لاإله إلا الله، محمد رسول الله» وذلك ما أقبل به. محمد رسولٌ. لكنني سمعت دائماً: «محمدٌ رسوله»، وكأنه الرسول الوحيد. وذلك غير مقبول، لا عند المسحيين فحسب.

فأجبته إن الترجمة التي قدّمتُها في «هل نحن بحاجة إلى الله؟» كما هي في سائر كتبي، هي الوحيدة المنسجمة مع القرآن الكريم. أولاً إن النص العربي لايتضمّن نحوياً سوى ثلاث كلمات محمد ـ رسول ـ الله ـ وليس فيه أية أداة تسمح بترجمة: رسوله[1]. ومثل هذه الترجمة تأويلٌ، في الواقع، مُغرضٌ، وفي تناقض جذري مع القرآن الكريم.

على العكس: إن الله يأمر محمداً أن يقول: ﴿قل ماكنتُ بدعاً من

(١) هذا الحوار على لسان الكاتب حول مفهوم إضافة كلمة رسول إلى الضمير الهاء لايتعلق بمفهوم إسلامي. فالقرآن قد أثبت إضافة كلمة الرسول. يقول تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله﴾ النساء ٤، وفي آل عمران ٣. ولكن يظهر أن ماقاله المؤلف متداول في الحوارات بين المثقفين واللاهوتيين الكبار وهو من مواصفاتهم «الناشر».

إلى أهل كورنتة ١٥ ـ ٤٥؛ الرسالة الثانية إلى أهل كورنتة ١١ ـ ٣).

واللفظة العربية التي تقابل «قال»(*) الفرنسية تشير إلى «كلمة الله».

وهذا النص الذي يعود تاريخه إلى السنة العاشرة للهجرة جزءٌ من الجدل بين محمد ﷺ ونصارى نجران حول ألوهية المسيح الذي كانوا يعدّونه ابنَ الله. والقرآن الكريم، كما رأينا، لايقول شيئاً آخر حين يجعل يسوع كلمة الله وروحه.

لكن هل تقول الأناجيل شيئاً آخر؟ لا يقول يسوع في أي مكان: أنا الله. إنه الابن الخاضع كلَّ الخضوع لله. والترجمة الممكنة الوحيدة للخاضع لله هي «المسلم» أمره لله. «فإنه قد قال: أنا ابن الله» (متى ٢٧ ـ ٤٣)، وهو رسول الله، المثل (في مرقس ١٢ ـ ٦؛ وفي لوقا ١٣). ولايتماهى يسوعُ مع الله في أية لحظة. فاليهود كما يقول لنا يوحنا في إنجيله، هم الذين خلقوا هذا الالتباس ليحكموا عليه كمجدّف. لقد قال يسوع بعد أن نقض السبتَ «إن أبي حتى الآن يعمل وأنا أيضاً أعمل» (يوحنا ٥ ـ ١٧). وهم الذين تظاهروا بالاعتقاد أنه يتماهى مع الله «في حين أن المسيح» بالنسبة إليهم ليس الله بل رسول الله»، «فازداد اليهودُ لأجل هذا طلباً لقتله ليس لأنه كان ينقض السبتَ، بل أيضاً لأنه كان يقول إن الله أبوه مساوياً نفسه بالله» (يوحنا ٥ ـ ١٨) لكن يسوع سرعان مايصحّح مُظهراً أنه لايساوي الله لكنه يطيعه: «فأجاب يسوع وقال لهم: الحقّ الحقّ أقول لكم: إن الابن لايقدر أن يعمل من نفسه شيئاً إلا ماينظر الآب يعمل، لأنه مهما عمل ذاك فهذا يعمله الابن كذلك ما هو يعمله لأن الآب يحبّ الابن ويُريه جميع مايعمله هو، وسيُريه أعظم من هذه الأعمال لتتعجبوا أنتم» (يوحنا ٥ ؛ ٩ ـ ٢٠). وعندما يقول يسوع في انجيل يوحنا «أنا والآب واحد» يوحنا (١٠ ـ ٣٠) يوضّح، في الحال؛ أنه، بكلماته وأفعاله، يجعلُ الله غير المنظور منظوراً. ورؤيته هو

(*) لفظة قال... المقصود بـ قال عندما ترد في الإنجيل «الناشر».

هي رؤية الله الذي أرسله: «ومن رآني فقد رأى الذي أرسلني» (يوحنا ١٢ ـ ٤٥). ويضيف «لأني لم أتكلم من نفسي لكن الآبَ الذي أرسلني هو أعطاني الوصية بما أقول وأنطق» (يوحنا ١٢ ـ ٤٩). إن يسوع يتمّم «مشيئة الآب» إذ يميّزها دائماً عن مشيئته حتى الموت «إيلي ايلي لما شبقتني؟ أي إلهي إلهي لماذا تركتني؟» (متى ٢٧ ـ ٤٦؛ مرقس ١٥ ـ ٣٤). «يا أبتي، إن شئتَ فأجزعني هذه الكأسَ لكن لاتكن مشيئتي بل مشيئتك» (لوقا ٢٢ ـ ٤٢). «لا أستطيع أنا أن أعمل من نفسي شيئاً، كما أسمع أحكم وحُكمي عادل لأني لستُ أُطلب مشيئتي بل مشيئة الآب الذي أرسلني» (يوحنا ٥ ـ ٣٠).

أين يقول يسوع إذن إنه الله، وأنه مساوٍ له؟ فحتى بولس الذي غالباً ماينسب إلى يسوع صفاتِ آلهةِ القوّةِ القديمةِ، كالخلق أو الأمر، يُعلن بما فيه من روح «التراتب»، و«الطاعة»، و«الرأس»: «رأس كلّ رجل هو المسيح، ورأس المرأة هو الرجل، ورأسُ المسيح هو الله» (رسالة القديس بولس إلى الكورنتيين ١١ ـ ٣).

وهنا أيضاً بأي تمحّكٍ سيتقاتل المجتهدون لتأويل كلمة بولس في رسالته إلى أهل كولسّي: (إذ في المسيح يحلّ كلُّ ملء اللاهوت جسدياً» (٢ ـ ٩)، فهو يعني كما يقول القديس-ايريناوس في «مقالة ضد الهرطقات»: أن الابن يجعل ما لانستطيع أن نَراه من الآب منظوراً، أو أننا ننسى ماهو منظورٌ أي كلمات يسوع وأقواله (وهي التي لايذكرها بولس) ونعيد تأليفه انطلاقاً منه. (أعمال الرسل ٢٨ ـ ٣٣).

«لكني حصلت على عون من الله فبقيت إلى هذا اليوم شاهداً للصغير والكبير لاأقول شيئاً غير ماقال الأنبياء وموسى إنه سيكون» (أعمال الرسل ٢٦ ـ ٢٢).

ولكني أقرّ لك أني بحسب الطريقة التي يسمونها شيعة أعبد إله آبائي، مؤمناً بكل ماكتب في الناموس والأنبياء.

الرسل﴾ (٤٦ - ٩)، وهو يذكّره غيرَ مرّة: ﴿لقد أرسلنا من قبلك في شيع الأولين﴾ (١٥ - ١٠ ؛ ١٦ - ٤٣ ؛ ٣٠ - ٤٧ ؛ ٤٠ - ٧٨). ويوضح القرآن الكريم: ﴿وما محمدٌ إلا رسولٌ قد خلت من قبله الرسلُ...﴾ (٣ - ٤٤). وهو يُنصح في حال الشك أن يسأل الذين أنزل عليهم الوحيُ قبله ﴿واسأل مَن قبلك من رسلنا﴾ (٤٣ - ٤٥). وقد كرّر هذا ثلاث مرات (١٠ - ٩٤ ؛ ١٦ - ٤٣ ؛ ٢١ - ٧) بالصيغة نفسها: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً﴾.

إن الله يأمر في القرآن بتكريم أنبياء اليهود ويسوع المسيحيين:

﴿قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربهم لانفرّق بين أحدٍ منهم﴾ ٢ - ٣٦ ؛ ٣٠ - ٨٤).

بل أكثر من ذلك: ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعضٍ ونكفر ببعض.. أولئك هم الكافرون﴾ (٤ - ١٤٩ ؛ ١٥٠).

وهكذا إذن، اطمئن يا بيير؛ فالأصوليون الذين يريدون أن يقطعوا عنقي من أجل تلك الترجمة عليهم أولاً أن يبتروا أجزاء من القرآن الكريم!

وسألني آخرون: كيف يجوز لمسلم أن يتكلّم عن يسوع المسيح بهذه الطريقة؟ وهنا أيضاً أترك الكلام للقرآن الكريم حيث يجري الكلام عن يسوع أفضل ممّا هو عن محمد ذاته. أولاً لأنه يعترف له بالولادة الخارقة للطبيعة: ﴿والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آيةً للعالمين﴾ (٢١ - ٩١)

وكذلك: ﴿إنما المسيحُ عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ (٤ - ١٧٠).

وعندما دنا موته قال الله له: ﴿إني متوفّيك ورافعك إليّ﴾ (٣ - ٥٥)

وقد كرّر ذلك مرتين (٤ - ١٥٨ ؛ ٥ - ١١)

ثمة ألقاب خاصة أُطلقت في القرآن الكريم على يسوع المسيح ولم تُطلق على غيره حتى ولا على محمد ﷺ: لقد سُميّ المسيح، وكلمة الله، وروح الله.

ومنذئذ تغدو باطلةً خصوماتُ اللاهوتيين التي قادت خلال قرون إلى المجادلات بين مسلمي الأندلس المغاربة والمسيحيين، كما يقول «كاردایاك». وليس من الجدّ في شيءٍ أن يُتّهم الإيمانُ المسيحي بالتثليث، بأنه إيمان بثلاثة آلهة، حتى لو كانت الصيغ الهيلينية عن الثالوث في مجمع «نيقية» تفسح المجال، بغموضها، لجميع الالتباسات، وقد وَلّدت أكثر من هرطقة.

يُعلن القرآن التوحيد بقوة: ﴿الله أحد.. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾.

ولاتقول المسيحية شيئاً آخر: إن مجمع لاتران ١٢١٥، وهو نفسه الذي دان مفهومَ «جواشيم دي فلور» عن الثالوث، يقول بالنصّ: «إن الحقيقة العُليا هي في آن واحد آبٌ وابنٌ وروحٌ قدس، وهذه الحقيقة لاتلد ولاتولد ولاتنبثق من غير ذاتها»

"Non est generans neque genita neque procedens"

ليس هاهنا إذن تشكيك بالوحدة الإلهية، وإنما هاهنا مجرّد تعقيدها الذي لايمكن أن يرتدّ إلى مفاهيم على الطريقة اليونانية.

والجدلُ الخاطئ الآخر يدور حول ألوهية المسيح، وهو ناشئ عن اللاهوتيين، لا عن الانجيل ولاعن القرآن.

يقول القرآن: ﴿إن مَثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ (٣ - ٥٩). يسوع إذن مخلوق الله، مثل آدم. (بولس نفسه يدعوه: «آدم الجديد» (رسالة إلى الرومانيين ٥ - ١٥ الرسالة الأولى

إلى أهل كورنتة ١٥ - ٤٥؛ الرسالة الثانية إلى أهل كورنتة ١١ - ٣).
واللفظة العربية التي تقابل «قال»(*) الفرنسية تشير إلى «كلمة الله».

وهذا النص الذي يعود تاريخه إلى السنة العاشرة للهجرة جزءٌ من الجدل بين محمد ﷺ ونصارى نجران حول ألوهية المسيح الذي كانوا يعدّونه ابنَ الله. والقرآن الكريم، كما رأينا، لايقول شيئاً آخر حين يجعل يسوع كلمة الله وروحه.

لكن هل تقول الأناجيل شيئاً آخر؟ لا يقول يسوع في أي مكان: أنا الله. إنه الابن الخاضع كلَّ الخضوع لله. والترجمة الممكنة الوحيدة للخاضع لله هي «المسلم» أمره لله. «فإنه قد قال: أنا ابن الله» (متى ٢٧ - ٤٣)، وهو رسول الله، المثل (في مرقس ١٢ - ٦؛ وفي لوقا ١٣). ولايتماهى يسوعُ مع الله في أية لحظة. فاليهود كما يقول لنا يوحنا في إنجيله، هم الذين خلقوا هذا الالتباس ليحكموا عليه كمجدّف. لقد قال يسوع بعد أن نقض السبتَ «إن أبي حتى الآن يعمل وأنا أيضاً أعمل» (يوحنا ٥ - ١٧). وهم الذين تظاهروا بالاعتقاد أنه يتماهى مع الله «في حين أن المسيح» بالنسبة إليهم ليس الله بل رسول الله»، «فازداد اليهودُ لأجل هذا طلباً لقتله ليس لأنه كان ينقض السبتَ، بل أيضاً لأنه كان يقول إن الله أبوه مساوياً نفسه بالله» (يوحنا ٥ - ١٨) لكن يسوع سرعان مايصحّح مُظهراً أنه لايساوي الله لكنه يطيعه: «فأجاب يسوع وقال لهم: الحقّ الحقّ أقول لكم: إن الابن لايقدر أن يعمل من نفسه شيئاً إلا ماينظر الآب يعمل، لأنه مهما عمل ذاك فهذا يعمله الابن كذلك ما هو يعمله لأن الآب يحبّ الابن ويُريه جميع مايعمله هو، وسيُريه أعظم من هذه الأعمال لتتعجبوا أنتم» (يوحنا ٥ ؛ ٩ - ٢٠). وعندما يقول يسوع في انجيل يوحنا «أنا والآب واحد» يوحنا (١٠ - ٣٠) يوضّح، في الحال؛ أنه، بكلماته وأفعاله، يجعلُ الله غير المنظور منظوراً. ورؤيته هو

(*) لفظة قال... المقصود بـ قال عندما ترد في الإنجيل «الناشر».

هي رؤية الله الذي أرسله: «ومن رآني فقد رأى الذي أرسلني» (يوحنا ١٢ - ٤٥). ويضيف «لأني لم أتكلم من نفسي لكن الآب الذي أرسلني هو أعطاني الوصية بما أقول وأنطق» (يوحنا ١٢ - ٤٩). إن يسوع يتمّم «مشيئة الآب» إذ يميّزها دائماً عن مشيئته حتى الموت «إيلي ايلي لما شبقتني؟ أي إلهي إلهي لماذا تركتني؟» (متى ٢٧ - ٤٦؛ مرقس ١٥ - ٣٤). «يا أبتي، إن شئتَ فأجزعني هذه الكأسَ لكن لاتكن مشيئتي بل مشيئتك» (لوقا ٢٢ - ٤٢). «لا أستطيع أنا أن أعمل من نفسي شيئاً، كما أسمع أحكم وحُكمي عادل لأني لست أطلب مشيئتي بل مشيئة الآب الذي أرسلني» (يوحنا ٥ - ٣٠).

أين يقول يسوع إذن إنه الله، وأنه مساوٍ له؟ فحتى بولس الذي غالباً ماينسب إلى يسوع صفاتِ آلهةِ القوّةِ القديمةِ، كالخلق أو الأمر، يُعلن بما فيه من روح «التراتب»، و«الطاعة»، و«الرأس»: «رأس كلّ رجل هو المسيح، ورأس المرأة هو الرجل، ورأسُ المسيح هو الله» (رسالة القديس بولس إلى الكورنثيين ١١ - ٣).

وهنا أيضاً بأي تمحّكٍ سيتقاتل المجتهدون لتأويل كلمة بولس في رسالته إلى أهل كولسّي: (إذ في المسيح يحلّ كلُّ ملء اللاهوت جسدياً» (٢ - ٩)، فهو يعني كما يقول القديس ايريناوس في «مقالة ضد الهرطقات»: أن الابن يجعل ما لانستطيع أنْ نراه من الآب منظوراً، أو أننا ننسى ماهو منظورٌ أي كلمات يسوع وأقواله (وهي التي لايذكرها بولس) ونعيد تأليفه انطلاقاً منه. (أعمال الرسل ٢٨ - ٣٣).

«لكني حصلت على عون من الله فبقيت إلى هذا اليوم شاهداً للصغير والكبير لأقول شيئاً غير ماقال الأنبياء وموسى إنه سيكون» (أعمال الرسل ٢٦ - ٢٢).

ولكني أقرُّ لك أني بحسب الطريقة التي يسمونها شيعة أعبد إله آبائي، مؤمناً بكل ماكتب في الناموس والأنبياء.

«وفاوضهم من الكتب ثلاث سبوت شارحاً ومبيناً أن المسيح كان ينبغي أن يتألم ويقوم من بين الأموات وأن يسوع هذا الذي أبشركم به هو المسيح» (١٧؛ ٢ - ٣). إن مثل هذه العبارات تمحو ما هو متفرّدٌ وجديدٌ جذرياً في هذه الرسالة: إن يسوع يكشف لنا عن إلهٍ مختلفٍ كليّاً عن آلهة اليهود واليونان والرومان.

ولنضف أن عبارة «ابن الله» ليست وقفاً في الأناجيل على يسوع وحده. إن آباء الكنيسة، قبل اللاهوت المدرسي الذي شوّش أبسط الأشياء، لقد لخّصوا التعليم الإنجيلي: «ماهو الإنسانُ أراد أن يكونه يسوع لكي يتمكّنَ الإنسانُ من أن يكون ماهو يسوع» (الأوثان ليست آلهة (١١ - ٥) سان سيبيريان.

هذا ماتقوله الأناجيل التي لم يكتبها لحسن الحظ، لافلاسفةُ اليونان، ولاعلماء اللاهوت، ولافقهاء اللغة، وإنما كتبها ناسٌ بسطاء كما كان أنبياء الله: من الراعي موسى، إلى العامل يسوع، إلى قائد القافلة الأمي محمد ﷺ. وكان واضحاً لديهم أن كلّ ابن للإنسان هو ابنٌ لله. ولاتدع الأناجيل مجالاً للشك في هذه النقطة: «لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات» متى (٥ - ٩؛ و ٥ - ٤٥؛ و ٦ - ٣٣). ويقول الإنجيل عن صانعي السلام المسكونين بدعوته:

«طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يُدعون» (متى ٥ - ٩).

وكتب بولس إلى أهل غلاطية «لأنكم جميعاً أبناء الله». إن ذكر القرآن الكريم ليسوع هو في أصل اللقاء الروحي العميق بين الإسلام والمسيحية، ولاسيما عند كبار الصوفين المسلمين الذين يعبرون غالباً في قصائد كبيرة عن أبعاد الصميمية الداخلية، والمحبة في الإسلام.

تذكُر السيدة «سيوف» في كتابها: «حبّ الله عند الغزالي، فلسفة الحب، في بغداد في مطلع القرن الثاني عشر»، بالمبدأ الأساسي لتصوّر

الحب عند الغزالي: «عَبر كل ماهو محبوب، إنما نحب الله».

إن تصوّر الحبّ هذا نابعٌ ممّا هو الفكرةُ الرئيسية في الرؤية الإسلامية: التوحيد، وعيُ الإنسان أنه لم يوجد إلا بأمر الله، ولايفعل شيئاً إلا بأمره، وذلك يستتبع، كما هي الحال في المسيحية، الانسلاخ من «الأنا الصغيرة» كي ندع المكان كله فينا لله، للواحد وللكل.

ذلك هو أساس هذه الوحدة العميقة بين التصوّف المسيحي والصوفية الإسلامية التي ستبلغ أوجها في الأخوّة الروحية بين ابن عربي و«سان جان دي لاكروا» مع فرق ثلاثة قرون.

يروي حديثٌ للرسول أثبته البخاري ومسلم وابن داود هذه الكلمات عن محمد ﷺ:

«الأنبياء إخوة من أصل واحد. أمهاتهم شتّى لكن دينهم واحد، وأقربُهم جميعاً إليّ يسوع ابن مريم، لأن بيننا نحن الاثنين لم يكن نبي»

ويسوع عند الصوفيين رمزُ وحدة الإنسان والله؛ كاشف الواحد والكل، والمحبة التي هي التعبير الثنائي عن وحدتهما «الثنائية الجوهرية التي تحتويها الوحدة «كما يقول ابن عربي»... وينسب العطّار إلى الحلاج المصلوب هذه الأبيات»:

قلتُ، مثل يسوع، لأكشف روح «الكلّ»: أنا الحقُّ، جوهر الكل... ومثل يسوع، حامل انجيل المحبة، حقّقتُ على الصليب، أسمى المحبة[1].

إن رسالة يسوع المركزية، بالنسبة إلى الصوفيين، وهي رسالةٌ تبنوْها، هي الحبّ في أسمى شكلٍ له، الحبّ الذي يأتي من الله ويعود إليه ككلٍ واقع.

(١) لم ترد هذه الأبيات في «أخبار الحلاج» لماسينيون. وإنما أورد هذا البيت:
«على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدينة»
(المترجم).

كتب السبستري في Roseraie de mysteres، رابطاً في صورة المسيح بين الفناء (انطفاء الأنا) والإشراق: إن هدف المسيحية هو أن تخلّصنا من «أنانا» وأن تحرّرنا من تطبيقٍ آليٍّ للشريعة.

لقد جعل يسوع هذه الحقيقة جليّةً في حياته.

إذا تطهّرتَ من أناك السفلى استطعتَ أن تكتشف حضورَ الرب، حضوره الإلهي الصافي.

كلّ من انسلخ عن أناه غدا كالملاك وارتفع مثل يسوع روح الله إلى السماء الرابعة.

وعندما يذكر الغزالي شفاء يسوع للأبرص يشير إلى مايحبه يسوع أكثر من غيره: الإيمان الذي يجد حتى في أسوأ المحن الفرح بمعرفة الله.

(الإحياء ٤ - ٣٦ - ١٦).

وكتب الرومي[1] حتى بعد تجربة الصليبيين التي كان شاهداً فيها على التشويه العميق للمسيحية الرسمية ١٢٠٧ - ١٢٧٣: كان الناسُ يتجمعّون من كل صَوبٍ، العميُ والعرجُ والمشلولون ولابسو الأسمال، على باب يسوع لكي يشفيهم بنفحاته من أوجاعهم.. وأنت أيضاً.. أنت نلتَ العافية بفضل ملوك الدين هؤلاء.

نفحاتُ يسوع تُعطيك أن تجدّد حياتك، تُعطيك الجمال والبركة يسوع يطرد الموت.

يسوع صعد إلى السماء لأنه كان من طبيعة الملائكة نفسها. يسوع ابن مريم بلغ أعلى السماء الرابعة.

الروح الكليّة اتّحدت بالروح الجزئية، الروح الفردية حبلت مثل مريم بمسيحٍ يرفع القلوب إلى الله.

---

(١) هو جلال الدين الرومي.

ويسمّى ابن عربي يسوع: خاتم القداسة:

أجل، خاتم القداسة رسول
لامثيل له في العالم
إنه الروح وابن الروح ومريم
وتلك منزلةٌ لاينالها أحدٌ

وحين تكلّم عن صوفيٍّ آخر «أبي يزيد» قال لنا عنه: إن تأمّله «يسوعي» لأنه تلقّى النفحة التي تخلق الحياة.

ورجعةُ المسيح مألوفةٌ لدى الصوفيّين.

«عندما ينزل يسوع في آخر الأزمنة سيؤكد شريعة محمد ويعيدها.. لأنها آخر الشرائع، ونبيها خاتم الأنبياء. سيكون يسوع حكماً عدلاً، لأنه لن يكون في ذلك الزمان سلطانٌ مسلمٌ ولاإمامٌ ولاقاضٍ ولامُفتٍ.... سيجتمع المؤمنون حوله ويُعلنونه قاضياً لهم، لأنه لن يكون هناك مَن هو أجدر منه.

لقد رفعه اللهُ إليه لينزله في آخر الأزمنة خاتماً للقديسين، مطبقاً العدالة بحسب شريعة محمد ﷺ».

إن المجادلات التقليدية بين مسلمي الأندلس المغاربة وبين المسيحيين، منذ عدة قرون، كانت تتناول جوهرياً التجسّد والثالوث.

لقد عالجنا من قبل مشكلات تجسد يسوع وألوهيته. أما الثالوث فما ينبذه الصوفيون هو الصياغة اليونانية التي صيغ بها في مجمع «نيقية»، وهي التساوي في الجوهر، الذي ليس في الانجيل وليس له معنى إلا تبعاً للمقولات اليونانية عن الجوهر «Ousia».

إن تجربة المحبّة اليسوعية لايمكن أن يُعبّر عنها، كما قلتُ، في اللغة والثقافة اليونانيتين الغربيتين كلياً عن هذه التجربة. إن صوفيّاً فارسياً هو روزبهان الشيرازي (١١٢١ - ١٢٠٩) يعبّر عن الثالوث بشكله الشمولي: «من قبل أن

توجد العوالم وصيرورتها، الكائنُ الإلهي هو نفسه العشقُ والعاشقُ والمعشوق».

إن المعرفة هي معرفة المكاشفة. فإذا مابلغنا هذه المعرفة فالمحبة نابعةٌ عنها بالضرورة.

يذكر السبستري حواراً بين محبّين الرجل مسلم والمرأة مسيحية:

ـ كيف يمكن أن يُدعى الإله الوحيدُ الآب والابن والروح القدس؟

ـ إن الجمال الأزلي قد عكس وجهه الباهر في ثلاث مرايا.

كل شيء يمكن أن يكشف عن ذلك الجمال بالرغم من جميع مقاومات تعبّد الايقونات والصور والتماثيل.

ورداً على مواعظ القدّيس يوحنا الدمشقي الرائعة عن قيمة الايقونة الكاشفة يستفسر السبستري: بأي نورٍ تُضاءُ أيقوناتُ المسيحيين لينبعث مثلُ هذا الإشعاع من وجوه الأيقونات.

ويمضي ابنُ عربي بالشعور باتصال الرسالة الابراهيمية إلى نهايته: المسيحيُّ وكلُّ من يؤمن بدين منزل لايغيّرون دينهم إن هم أسلموا.

ويقول في إحدى القصائد:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ   فمرعىً لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ   وألواح توراةٍ ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحبّ أنى توجّهت   ركائبهُ فالحبُّ ديني وإيماني

التطرّف الإسلامي، مرض الإسلام:

التطرف الإسلامي مرض الإسلام، كما أن الأصولية مرضُ جميع الأديان. الأصولية هي ادعاء الأصولي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وأنه يمتلك، من ثَمَّ، لا الحقّ فحسب بل والواجبَ أيضاً في فرض تلك الحقيقة على الجميع ولو بالحديد والنار.

الأصوليةُ الأولى هي النزعة الاستعمارية الغربية. لقد تذرّعت، أول الأمر، لكي تبرّر غزواتها وفتوحاتها بما قدّرت أنه امتيازها «كشعب مختار»: التوسّع الشامل لدينها الذي كانت تعدّه فوق جميع الأديان. ثم، بعد تراجع كنائسها، ظلّت تعد نفسها مركزاً للعالم والخالقة الوحيدة للقيم، وشاءت منذ نهاية القرن التاسع عشر، أن تفرض على العالم ثقافتها التقنيّة والتجارية التي سمّتها «الحداثة».

جميعُ الأصوليات الأخرى، من الثورة الثقافية الصينيّة، إلى التطرّف الإسلامي، هي ردود أفعالٍ على هذه الأصولية الاستعمارية لحماية النفس من التبعيّة؛ ولإنقاذ الهويّة، ولو كانت هويّةً قديمةً غايةً في القدم وأسطوريةً، الهوية المعارضة للثقافة المستوردة؛ «وللعودة إلى الأصول»، إلى عصر ذهبي بعيدٍ، واقع في الماضي.

والادعاءُ الغربيُّ أنه «الثقافة» وليس ثقافةً بين ثقافات أخرى، تعارضُه حينئذٍ أسطورةُ «الأسلمة» التي تنسى الطابع الشامل للإسلام (التسليم لله) وتطرح نفسها مالكةً دون غيرها للحقيقة المطلقة. وذلك بدلاً من تعميم شاملٍ حقيقيٍّ للثقافة التي تحقّق وحدةً، لا وحدة الهيمنة الاستعمارية الامبراطورية، وإنما الوحدة السمفونية بإسهام كل ثقافة في الثقافة الشاملة.

من الخطأ ألا نرى في التطرّف الإسلامي سوى شكل حديثٍ ومشؤوم في جميع الظروف والأحوال، وأنه تولّد من فشل المشاريع القومية والاشتراكية في العالم المسلم.

وكذلك من الخطأ أن نردّه إلى مؤثّرات خارجية (وهي مؤثّراتٌ لها أهميتها في تعديل اتجاه الحركة لكنها ليست مصدرها) من مثل الثورة الإيرانية كقدوة، أو التمويل السعودي (الذي عُلّق أثناء حرب الخليج)، وكذلك من الخطأ ألا نرى فيها بعد التفجّر الاجتماعي في تشرين الأول ١٩٨٨ سوى ردة فعلٍ على الابتزازات الاقتصادية والسياسية لصندوق

النقد الدولي كما هي الحال في قارات أخرى من الفيليبين إلى كاراكاس.

إن المصادر العميقة لما يجري اليوم تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما وُلدت حركة النهضة (يقظة الإسلام) على أيدي مفكرين مثل الأفغاني (توفي ١٨٩٧) الذي كانت له مناظرةٌ حاميةٌ في سنة ١٨٨٣ (وعلى نحوٍ له دلالته) مع أرنست رينان من السوربون إلى «جريدة المناقشات» الفرنسية. أو محمد عبده (توفي سنة ١٩٠٣)، ثم رشيد رضا (توفي سنة ١٩٣٥)، أو حسن البنّا (توفي سنة ١٩٤٩)؛ أو محمد إقبال في الهند (توفي سنة ١٩٣٨)؛ أو مالك بن نبي (توفي سنة ١٩٧٣)، أو الشيخ ابن باديس (توفي سنة ١٩٤٠).

إن القضايا الرئيسية لدى هذا الرعيل من المفكرين واضحةٌ، والمشكلة الأساسية مطروحةٌ منذ أن بدأ الرائد الأفغاني عمله، طَرَحَها، وفي آنٍ معاً، الانحلالُ السياسي للامبراطورية العثمانية وتصلّبُها الروحي الذي تمخّض عن تأويل سلفيٍّ مسرف القدم للتشريعِ الإسلامي، كما طرحَهُ توسّعُ الاستعمار الغربي الذي سرّع ذلك التفككَ السياسي وهذا الانحطاط الفكري.

شقّ الأفغاني الطريقَ للبحث الذي سيستمرّ قرناً كاملاً والذي سيتطوّر على محورين أساسيّين:

١ - إن كلَّ نهضة سياسيةٍ وروحية للإسلام تستوجب قراءةً جديدةً للقرآن الكريم، متحرّرةً من تفسيرات العلماء الرسميّين الجافّة والمجفّفة.

٢ - إن مشكلة الحداثة لاينبغي التصدّي لها انطلاقاً من ايديولوجية غربية يُزعَمُ أنها حديثة، ايديولوجية تنفي مشكلةَ الغايات الأخيرة للإنسان، وتَقصر العقلَ على البحث عن الوسائل التقنيّة للقوة والغنى، مبدأ نزعتها الاستعمارية العسكرية والاقتصادية والثقافية.

هذا هو باعث الإلهام الأساسي الذي سيعرف في مدى قرن الكثير من التقلبات والانحرافات.

كلُّ شيء ينطلق من المبدأ الأساسي في الإسلام: التوحيد، أي الاعتراف لا بوحدانيّة الله فحسب، بل بوحدانية كلّ واقع، بما فيه وحدانية الجماعة البشرية الشاملة. يقول الأفغاني: إن ميزة الإسلام هي أنه يُضفي هدفاً على كل عملٍ في عالمٍ تُلجئه عقلانيةُ الغرب إلى اللامعنى بعبادته للوسائل.

إن التوحيد (مذهب الوحدة) هو مبدأُ كل فكرٍ نقديٍّ في الإسلام الحي بما في ذلك اتّهام التقاليد ذاتها عندما تتحجّر. وقد أظهر الأفغاني، في ردّه على أرنست رينان (١٨ آذار ١٨٨٣) كيف حَفَزَ الإسلامُ العلومَ حفزاً قوياً من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن الثالث عشر حتى إنه غدا معلّمَ العالم من جبال البيرينيه إلى جبال الهملايا، ثم آل إلى الانحطاط عندما خمد فيه الفكرُ النقدي (الاجتهادُ) وسادتهُ عقائديةُ المفسّرين الرسميين للشريعة، العقائدية الدوغماتيّة العزيزة على المستبدّين.

وبالروح نفسها كتب محمد إقبال في كتابه: «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام» أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام. يقول: ليس القرآن الكريم مجموعة من الأحكام الشرعية... إن هدفه أن يوقظ في الإنسان وعياً أسمى لعلاقاته بالله والكون، «وأرى أن القول بإعادة تفسير الأحكام الشرعية الأساسية في ضوء الشروط المختلفة للحياة الحديثة قولٌ مبررٌ تماماً. إن القرآن الكريم يعلّمنا أن الحياة خلقٌ دائمٌ وذلك يقضي بأن لكل جيل الحقَّ في حلّ مشكلاته الخاصة، مسترشداً بعمل السلف لامُعوَّقاً بذلك العمل».

إن الخطأ الأساسي والقاتل لمستقبل الإسلام هو بالضبط أن يُرفض مبدأ

الحركة هذا. وبذلك عينه يغدو عاجزاً عن إعداد مشروعٍ مستقبليٍ لحلّ مشكلات زمنه.

إن ما اتّفق الباحثون على تسميته التطرف الإسلامي مرضٌ في الإسلام لأنه يخلط بين الشريعة وهي الطريق الأخلاقية الأبدية الشاملة التي افتتحها جميع الأنبياء على اسم الله، وبين التشريع (الفقه) الذي يمكن أن تلهمه الشريعةُ في كل عصر لحل مشكلاته.

هذا المرض يقوم مثلاً على إرادة تطبيق القانون الجزائي للقرن السابع (مثل قطع الأيدي للسرقة، أو الجلد للزنى، (وأضاف الفقهاء إلى ذلك: الرجم حتى الموت، خلافاً للقرآن الكريم، وباسم التقليد)، على إرادة تطبيق القانون المدني وقانون الأحوال الشخصية الذي يتوافق مع الشروط التاريخيّة للقرن السابع، على شؤون الزواج والطلاق والإرث اليوم.

إن القول بتطبيق الشريعة مع الخلط بين الشريعة الإلهية، كما هي معرّفة في القرآن، وبين الفقه أي التطبيقات البشريّة التي جُرِّبت عَبر التاريخ، مايزال يُشوّه التطرّف الإسلامي اليوم أيضاً. إن هذه الحركة التي كان لها ملء الحقّ في رفضِها لانحطاط الغرب، ونفاقه في ما يدّعيه من «حقّ»، وفي رفضها لجميع عقابيل النزعة الاستعمارية والتعاون مع «وحدانية السوق» التي تريد الولاياتُ المتحدة وتابعوها الغربيون فرضها بأوامر صندوق النقد الدولي، إن هذه الحركة تجدُ نفسها مشلولةً عندما يتعلّق الأمرُ ببناء المستقبل. ومع ذلك، فالشريعةُ القرآنية تُعطي المبادئَ الموجّهة لبحثٍ ضروري عن وسائل حداثة أخرى غير حداثة الغرب.

لكن هذا البحث الذي قدّم لنا عنه فقهاءُ الماضي مثالاً يُقتدى حين قاموا بالجهد الضروري (الاجتهاد) لحلِ مشكلات زمنهم، كلٌّ منا مسؤولٌ شخصياً عن القيام به للإسهام في حلّ مشكلات زمننا.

إن القرآن نفسه يعلّمنا أن نميّز الطريقة الإلهية الأبدية (الشريعة) التي

تضمّ ٥٨٠٠ آية من ٦٠٠٠، من الـ ٢٠٠ آية المكرسة للأحكام التشريعية التاريخية التي كانت تعبيراً عن شروط العصر.

ولايمكننا أن نضعها على صعيدٍ واحدٍ بحجّة أنها واردةٌ في القرآن الكريم. إن تاريخية هذا الحكم أو ذاك لاينفي بتاتاً تعاليَ المبدأ. وهو قد يقع، استجابةً لأوضاع جديدة، أن تُنسخَ آيةٌ وتحل محلها آيةٌ جديدة: ﴿مانتسخْ من آية أو نُنسها نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾ (٢ - ١٠٦) (١٦ - ١٠١).

على صعيد الصلاة يمكن أن يحدث مثلُ هذا التغيير. والمثال النموذجي قبل غيره هو تغيير القبلة، الوجهة التي يتّجه إليها المصلي للصلاة، في أول مسجد بناه النبيّ محمد ﷺ في المدينة في سنة ٦٢٢، كانت القبلة متجهة إلى القدس، ثم إن مقطعاً من القرآن الكريم يأمر بالتغيير ويشرحه (٢، ١٤٢ - ٥٠).

وهنا أيضاً، ومن وراء التعديل التاريخي الذي مردّه إلى سوء العلاقات مع الطائفة اليهودية، يظل معنى الصلاة وتوجهها ذاتهما. والمقصود هو الإشارة باتجاه الصلاة إلى وحدة الإيمان الإبراهيمي، ووحدة الأمة، الجماعة الإسلامية، في آن واحد. وفي كلتا الحالتين الوجهة هي مكان عال لبادرة ابراهيم: القدس أو مكة بكعبتها.

القرآن نفسه يشدّد على نسبيّة الواقعة بالقياس إلى المعنى. ﴿ولله المشرقُ والمغربُ فأينما تولّوا فثمّ وجهُ الله﴾ (٢ - ١١٦) وأيضاً: ﴿فإن خفتم فرجالاً وركباناً﴾ (٢ - ١٣٩).

إن الله يقول لنا، خلافاً لكل تزمّتٍ، ولكل تمسّكٍ بالشكليات: ﴿ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبلَ المشرق والمغرب﴾ (٢ - ١٧٧) إنه يدعونا فقط إلى داخليّة الإيمان ضد الطقسيّة الشعائرية، وإنما إلى الإيمان الذي يعبّر عنه العملُ تجاه الآخرين:

﴿لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا ممّا تحبّون﴾ (٣ - ٩٢)

إن هذه التاريخية للقرآن أظهرُ ماتكون في النصوص المتعلقة بالنساء.

القرآن يكلّم الشعوب بلغتها، بمستوى إدراكها لكي تكون الرسالةُ مفهومة، إنه يخاطب عربَ القرن السابع، أي يخاطب جماعةً تنتمي إلى التقليد الأبوي للشرق الأوسط، تقليد الذريّة العبرانية، التي تقرّ الدونيّة الأساسية للمرأة؛ وتقليد مسيحية القديس بولس عدو المرأة؛ وتقليد شبه الجزيرة العربية القبلي لسيطرة الرجل.

ولكي تدخل الرسالةُ لغة هذا الشعب وذلك التقليد الأبوي الذي يرجع إلى أربعة آلاف سنة، من الضروري القبولُ بالمسلّمة التي مرّ عليها ألف سنة: ﴿الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾ (٤ - ٣٣). ويمكن أن تُضرب المرأةُ لمجرّد الشك في أمانتها الزوجية (٤ - ٣٤). وحين تتكلم الرسالةُ بلغةِ هذا الشعب، في ذلك العصر، بحسب مستوى إدراكه الممكن، فمن المسلم به أن تكون شهادةُ امرأتين معادلة لشهادة رجل واحد (٢ - ٢٨٢)، وأن الغالب في حربٍ يكون للرجل حقٌّ على النساء الأسيرات، وأن الرجل يستطيع أن يتصرف بامرأته كما يتصرف بحقله.

انطلاقاً من هذا اللسان ومن ذلك العرف الخاصّين بشعوب عصرٍ ومجتمعٍ محدّدين، يحدُّ القرآنُ باديءَ ذي بدء من أضرار التقليد، فيمنع قتل الأولاد؛ أو اتباع التقليد العربي الجاهلي في وأد البنات (١٦ - ٥٩)؛ (٨١ - ٨ - ٩).

إن تعدّد الزوجات مسموحٌ به لكنه منظّم (٤ - ٣) على نحوٍ يغدو معه فعلاً قليل الاستعمال.

ولكي نحدّد تحديداً أفضل القيدَ القرآني لتعدّد الزوجات في سياقه

التاريخي واللاهوتي، من المفيد أن نذكر أن تعدّد الزوجات، دون أي قيد، مسلّمٌ به، في العهد القديم الذي يذكر حريم داود، والـ ٧٠٠ زوجة لسليمان باستثناء محظيّاته الـ ٣٠٠ (الملوك الأول ٢ - ١ - ٣). وفي عصر شارلمان، بعد قرنين من نزول القرآن الكريم، كان بعض الكهنة متعدّدي الزوجات، ولم يُفرض نذرُ العفّة على الكهنوت إلا في عهد غريغوار السابع (١٠٢٠ - ١٠٨٥).

هل ينبغي التذكير بحقّ الطلاق الممنوح للمرأة منذ عهد الرسول ﷺ. لقد طلبت إحدى زوجات الرسول (أميمة بنت الجون) الطلاق فمنحها إياه الرسول وأهداها هدايا (البخاري ٦٨ - ٣) بينما لم تُمنح المرأةُ في الغرب حقّ الطلاق إلا في القرن العشرين، وكذلك التصرّف بمالها.

وعلى اعتبار أن جميع الالتزامات في المجتمع العربي المتعلّقة بإعالة الأسرة والأهل، وبكل ما ندعوه اليوم «الضمان الاجتماعي»، تقع على عاتق الزوج فإن حصة الذكر من الميراث ضعفُ حصة البنت.

كلّ ذلك مرتبطٌ بشروط تاريخيّة محدّدة، ومن أجلها كانت: «تلك حدودُ الله» (٤ - ١٢). وتلك الحدود تسجّل تقدّماً كبيراً بالنسبة إلى مجتمع ماقبل الإسلام والمجتمع اليهودي والمسيحي واليوناني والروماني، حيث لم يكن للمرأة في تلك المجتمعات، زوجةٍ كانت أمْ بنتٍ، الحق في الميراث.

وليس في هذه الحدود شيءٌ يمكن أن يبرّر التمييز، التمييز العنصري إزاء المرأة، السائد اليوم في أكثر من بلد مسلم. إن هذا التمييز ناجمٌ عن تقليدٍ من تقاليد الشرق الأوسط، لا عن الإسلام. ففي الإسلام، في زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، لم تكن النساء محرومات من أي نشاطٍ اجتماعي، مع أن تقسيم العمل والواجبات كان يُراعى؛ وحتى في القتال لم تكن النساءُ ممرّضات فحسب، بل كن مقاتلات (البخاري ٥٦ - ٦٢،

٦٣، ٦٥)، وكن يُدرن الأعمال (البخاري ١١ ـ ٤٠)، وقد عيّن الخليفةُ عمر امرأةً مراقبةً في سوق المدينة. وكانت عائشة زوجة الرسول تعلّم علوم الدين. ولم يستأ عمر حين قاطعته امرأةٌ وهو يلقي موعظته وشكرها على صحة نقدها.

إن جميع التمييزات تنتمي إلى تاريخ بلد أو عصر. وقد حكم القرآن الكريم بإبطالها. فالقرآن الكريم يذكّر سبع مرات (٤ ـ ١٤٠؛ ١٣ ـ ٢٣؛ ١٧ ـ ٤٠؛ ٤٠ ـ ٢٠؛ ٤٣ ـ ١٧؛ ٤٨ ـ ٦؛ ٥٧ ـ ١٨)، أن الله لايفرّق إلاّ بين الذين يعملون الصالحات والذين يعملون السيئات سواء أكانوا رجالاً أم نساءً.

وفيما وراء جميع تقلّبات التاريخ يتأكّد هكذا المبدأُ الأزليُ الذي يُلغي كلَّ تراتبٍ بين الرجل والمرأة، والذي لايؤسِّس مساواتهما وتكاملهما فحسب بل وحدتهما الوجودية (الانطولوجية). جاء في أول آيةٍ من سورة النساء: ﴿... اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة﴾ (٤ ـ ١). كائنٌ واحد منقسم إلى اثنين متساويين في الكرامة، ومختلفين في وظائفهما فقط.

السعيُ الأمينُ حقّاً لروح الإسلام يكون في العمل على طريقة (اجتهاد) فقهاء الإسلام عندما غدا امبراطوريةً، وعندما بذلوا جهدهم في تأويل الكلمات الإلهية لمواجهة الأوضاع الجديدة: ولنكرّر القول: إن من المهم أن نستخلص من إنجازهم التاريخي المباشر المبادئَ الأزلية التي تسمح بالتصدي لمشكلات اليوم.

إن تاريخيّة القرآن الكريم ناجمةٌ أيضاً عن أن نزول الرسالة الأزليةِ موجّهةٌ إلى شعبٍ خاص في لحظةٍ محدّدةٍ من تاريخه، بلسانٍ يسمح له بفهم تلك الرسالة: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه﴾ (١٤ ـ ٤) و(١٣ ـ ٣٨).

عُنيَ المؤلفون الأوائل لمجموعات الأحاديث عنايةً عظيمةً دائماً بأن يذكُروا، إزاءَ كلِّ آيةٍ نزلت، بالسياق التاريخي المحدّد المرتبط أحياناً بحوادث طفيفة من حياة النبي ﷺ. المقصود دائماً جوابٌ محسوسٌ من الله عن سؤالٍ كان يطرحه الرسولُ ﷺ على نفسه من أجل جماعته. إن هذه التاريخية لا تُلغي شيئاً من القيمة الشاملة الأزلية للرسالة. فكل تدخّل ربّاني في الجماعة الدينية والسياسية في مكة، وفي الجماعة الدينية والسياسية في المدينة يحتوي على مبدأ للعمل صالح لجميع الشعوب ولجميع الأزمنة، لكن له شكلاً نوعياً مرتبطاً بالظروف المحسوسة لهذا العصر وهذا البلد.

وعندما يتحدّث القرآن عن معاملة الرقيق، عندما يقول مثلاً: ﴿ولعبدٌ مؤمنٌ خيرٌ من مشرك﴾ (٢ ـ ٢٢١) هل تفقد هذه الآيةُ التي نزلت في مجتمع كان الرقّ سائداً فيه، هل تفقد قيمتها في مجتمع زال منه الرقّ؟ لا: إنها تفقد شكلها التاريخي، وتحتفظ بكل قوتها كتساوٍ أزلي: إن قيمة الإنسان لاتتوقّف على مقامه أو ثروته، بل على تقاه وفضائله. وذلك يعني أن قراءة القرآن لايمكن أن تكون حرفيّة دائماً. ففي كلّ مرة يُعبَّر فيها عن مبدأ للعمل بلسانٍ نوعيٍّ، وفي الشروط الخاصة لزمن نزوله، يكون المطلوبُ استخلاص المبدأ الحيّ من الحرف الميت، وبعباراتٍ أخرى: من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية لايمكن الاكتفاء بالمحاكمة عن طريق الاستنباط وإنما عن طريق القياس.

ففي مجتمعٍ مختلفٍ أساساً عن المجتمع الذي قاده النبيُ تكون السنّةُ أي التطبيق الأمثل لهذه المبادئ من محمّد ﷺ نموذجاً، وهذا النموذج، وإن كان خميرةً في مجتمع مختلف يقتضينا لا التقليد الأعمى الجاهل للشروط الجديدة لتطبيق المبدأ الأزلي، بل المحاكمة بطريق القياس لتطبيق المبدأ على حالاتٍ جديدة.

لايمكن أن يُعفينا أحدٌ من المسؤولية، ومن الجهد لنبتكر، في عصرنا، وحيال المشكلات المستجدّة، حلاً مطابقاً للشريعة القرآنية.

إن الشريعة الإسلامية على نقيض القانون الروماني تماماً: فالقانون الروماني (وإن كان له مصدره في علاقات المجتمع الروماني، العلاقات القائمة بالقوة والعلاقات القائمة بالفعل)، يُعطي انطباعاً بأنه يُشرّع في المجرّد، مُتنبئاً بأطرٍ أزليةٍ لأعمال ستأتي. أما النصوصُ القرآنية التي استُخرجت منها مبادئ الشريعة الإسلامية فهي تعالج، على العكس، أحداثاً واقعيةً، تاريخيةً. إنها جواب عن وضعٍ تاريخي، جوابٌ من إلهام ربّاني. لكن من الضروري أن نستخلص منها، في كل لحظة، الهدف منها، علة وجودها، لنطبقّها على حالة جديدة.

كان النبي وهو يتكلم باسم الله يأخذ بالحسبان التام الوضع الجغرافي والتاريخي للشعب الذي يطبق من أجله المبادئ الأزلية تطبيقاً نوعياً.

عندما يأمر بالصوم من الفجر إلى الغسق (حتى يتبيّن لكم الخيطُ الأبيض من الخيط الأسود)، من الواضح أنه يخاطب شعباً لليل والنهار عنده مدةٌ قليلة الاختلاف. أما بالنسبة إلى «الاسكيمو» فالفرق بينهما ستةُ أشهر. يجب التفكيرُ إذن ـ كما سبق بالنسبة إلى الرقيق ـ لكي لاتُطبّق الآيةُ حرفياً، وإنما لكي نتساءل عن الهدف المقصود ولكي نطبقّها في شروطٍ جديدة.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى طائفة من الآيات القرآنية. إن الله يأخذ بالحسبان الظروف ومستوى الوعي لدى الشعوب التي تخاطبُها تلك الآياتُ لكي تتغلغل الرسالةُ فيها دون أن يُلغى دفعة واحدة النظامُ القائم فيها، مع قبول بعضَ الأعراف وإن لم تُلبِّ تلبيةً كاملة المتطلّبات المطلقة للشريعة.

فمن واجبنا إذن إزاء كلّ حكمٍ شرعي أن نتساءل: ماذا كان الهدفُ

المقصود عندما صيغَ ذلك الأمرُ، وماالظروف التاريخية التي جعلته ضرورياً في عالم «كلّ يومٍ هو في شأن» (٥٥ ـ ٢٨).

إن لفظة «شريعة» لم تُستخدم سوى مرة واحدة في القرآن (٤٥ ـ ١٧)، وفي ثلاث آياتٍ أُخرى تظهرُ كلماتٌ أخرى من الأصل نفسه: فعل «شرع» (٤٢ ـ ١٣) والاسم «شرعة» (٥ ـ ٤٨).

وذلك يُتيح لنا تعريفاً دقيقاً: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر» أي على طريقة.

علامَ تقوم هذه الطريقةُ (الشريعة)؟ هذا ماتوضّحه لنا الآيةُ (٤٢ ـ ١٣) ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وماوصّينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه﴾

وإذن فمن الواضح:

١ ـ أن هذه الطريقة هي طريقة الله.

٢ ـ أنها مشتركةٌ بين جميع الشعوب الذين أرسل الله لهم أنبياءه (مشتركةٌ بين الشعوب وبلغة كل شعبٍ منها).

بيد أن الأحكام الشرعية الخاصة مثلاً بالسرقة وعقابها، والخاصة بأحوال المرأة والزواج والإرث مختلفة بين التوراة اليهودية والأناجيل المسيحية والقرآن.

إن الشريعة (القانون الإلهي المؤدي إلى الله) لا يمكن أن تشتمل على كل هذه التشريعات (الفقه). إن الشريعة تختلف اختلافاً جذرياً عن الفقه باعتبارها مشتركةً بين جميع الديانات، في حين أن الفقه يختلف بين ديانة وأخرى، حسب العصر والمجتمع الذي أرسل اللهُ إليه نبياً من أنبيائه.

يقول اللهُ في القرآن: ﴿لكل أجل كتاب﴾، ﴿ولقد بعثنا في كل أمةٍ رسولاً﴾ (١٦ ـ ٣٦)، ﴿وإن من أمّةٍ إلا خلا فيها نذير﴾ (٣٥ ـ ٢٤)

وإذا لم يُفرَّق بين:

ـ المبادئ الأزلية حول العلاقات مع الله.

ـ والقوانين الخاصة التي يُنظِّم فيها الناسُ، في كل عصر، وانطلاقاً من هذه المبادئ، علاقاتهم الاجتماعية، فإن الصورة التي تُعطى عن القرآن تغدو حينئذٍ كاريكاتورية.

هذا التفريقُ بين الشريعة، التوجه الديني والأخلاقي إلى الله، وبين المناهج والبرامج التي ترك اللهُ للإنسان مسؤولية تطبيقها في الشروط المحسوسة لمجتمعه وزمنه، يُشدِّد عليه معنى كلمة «شريعة» أي «الطريق إلى النبع»، وهو أسلوب رائع للتعبير عن: الطريق إلى الله.

بعد أن ذكر القرآن في الآيتين (٥ ـ ٤٤ و ٥ ـ ٤٦) أن رسالتي موسى وهي التوراة، والمسيح وهي الأناجيل ﴿فيها هدى ونور﴾ أضاف: ﴿لكلٍ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً﴾.

على ضوء الآيتين السابقتين، من الواضح أن للطريقة، للشريعة، قيمة شاملة لأنها مشتركة بخاصةٍ بين جميع أهل الكتاب. إنها تدلنا على الأهداف المتعالية، في حين أن البرنامج أو المنهاج وسائل تتيح، في كل حقبةٍ من التاريخ إدخال القيم المتعالية.

إن الشريعة، في الواقع، حاضرةٌ وواحدةٌ في الكتب الثلاثة المنزلة. يُعلن القرآن عدة مرات أن الملك لله وحده: ولله المشرقُ والمغربُ (٢ ـ ١١٦). كما جاء في سفر التثنية: «هو ذا للرب إلهكَ السماوات والأرضُ وكلُّ مافيها». كما جاء في العهد الجديد، في رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثة (١٠ ـ ٢٦): «لأن للرب الأرضَ وملأها».

وكذلك الأمر في الكتب الثلاثة فيما يتعلق بـ «الأمر لله وحده» و«العلم لله وحده».

فمن مسؤوليتنا أن نعثر في كل لحظةٍ على الوسائلِ التاريخية الكفيلة بتحقيق تلك الغايات المتعالية كما يعطينا القرآن مثالاً عنها بالنسبة إلى جماعة المدينة.

هذا التفريقُ القرآني الواضح يستبعد كلَّ حرفيةٍ ويدعونا إلى التفكير في الأمثلة، لا أن نعطي الأحكام التاريخية الواردة في القرآن تطبيقاً أعمى على كل الأزمنة.

أما دعوى التطبيق الحرفي لحكم تشريعي بحجة أنه واردٌ في القرآن، فذلك خلطٌ بين الشريعة قانون الله الأزلي (وهي ثابتةٌ، مطلقةٌ، مشتركة بين جميع الديانات وصنوف الحكمة) وبين التشريع المخصّص للشرق الأوسط في القرن السابع (الذي كان تطبيقاً تاريخياً للقانون الأزلي، خاصاً بهذه البلاد وتلك الحقبة). وكلاهما واردٌ، بالطبع، في القرآن، لكن الخلط بين الاثنين، وتطبيقهما الأعمى ـ مع رفض ذلك التفكير الذي لاينى القرآن يدعونا إليه ـ يجعلنا عاجزين عن أن نشهد للرسالة الحية، للقرآن الحي والراهن أبدياً، للإله الحيّ.

إن القانون الإلهي، الشريعة، يجمع بين جميع المؤمنين، في حين أن دعوى فرض تشريع من القرن السابع في الجزيرة العربية، على ناس القرن العشرين عملٌ انقسامي يُعطي صورةً خاطئةً ومنفّرة للقرآن. إن ذلك جريمةٌ بحق الإسلام.

إن تلك الصورة الكاريكاتورية المشوّهة للشريعة التي تُموِّلُها وتنشرها في العالم الآن بعض الأنظمة هي «المستنقع الأسود» للإسلام. إن قلبَ الشريعة وتشويهها، بالنسبة إلى أمرائها، ضرورةٌ للإبقاء على حكام تلك الأنظمة: الشريعة، في الواقع، كما يعرّفها القرآن، تدين جميع مفاسد السلطةِ والملكِ والمعرفةِ.

وإذا كان الملكُ لله وحده، كما تقول الشريعةُ القرآنية فإن غناهم كله

ليس لهم دون غيرهم وماهم سوى المدبّرين المسؤولين، ولا يجوز لهم أن يوظفوه في الولايات المتحدة وسويسرا، أو في الفراديس المالية، ولا أن يبذّروه في جميع كازينوهات العالم، ولا أن يبنوا لاستعمالهم الشخصي قصور الفخفخة والتهتّك، في ماربيّا في أسبانيا أو في الشاطئ اللازوردي الفرنسي. على العكس إن جميع أحكام القرآن الاقتصادية سواء تعلقت بالربا، أي المال الذي يُحصَل عليه بلا عمل، أم بالزكاة (الحصة التي تقتطع من الثروة)، ترمي إلى الحيلولة دون تراكم الغِنى في قطب من المجتمع، وتراكم البؤس في القطب الآخر.

وإذا كان الأمرُ لله وحده، كما تقول الشريعةُ القرآنية، فإن الملكية المطلقة وإقطاعاتها التابعة لها مُدانةٌ لأنها تخلط بين العائدات الشخصية واعتمادات الدولة في توزيع الدخل، لأنها تخلق لنفسها عملاء إذ تموّل في جميع القارات الأصوليّات الأكثر تخلّفاً لتجعل من الإسلام أفيوناً للشعوب التي تقبل بخنوعٍ سيطرتها.

وإذا كان العلم لله وحده كما تقول الشريعةُ القرآنية فقد قُرعت أجراس الموت لجميع العقائديات الوثوقية (الدوغماتيات)، لجميع دعاوى امتلاك الحقيقة المطلقة، التي تُقفل باب الاجتهاد. إن الإقفال الحنبلي لهذا التفكير الديني هو على نقيض مايتطلّبه القرآن الذي يجعل كلَّ مسلم مسؤولاً ويدعوه أبداً إلى «التفكير» في «أمثلة» العمل الإلهي التي أعلن عنها الرسول. إن أي إنتماء،، للاهوت السيطرة والظلاميّة الأشدّ سلفيّةً لضمان خنوع الجماهير، سيتطاير شظايا في ضوء الشريعة القرآنية.

وبالمقابل، إن ماتذيعه في العالم بأسره دعايةُ بعض الأنظمة، بجوامعها وأئمتها المرتجلين، تحت ذلك الاسم المغتصب، اسم الشريعة، إنما هي الممنوعاتُ وصنوفُ القمع. وقطعُ يد السارق لحماية الغِني، حتى الغنى

المكتسب بأسوأ الطرق، رمزٌ لهذا الشكل من تطبيق الشريعة، وهو الشكل الذي يلائم الأغنياء والأقوياء.

إن فَصل الآية (٥ ـ ٤١) ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾ عن السياق القرآني بأسره حيث العقابُ، مثل عقاب قطع اليد الذي لاسبيل إلى استدراكه، لايتّفق مع التصور القرآني لله ﴿الرحمن الرحيم﴾، إن ذلك نسيانٌ للآية التي تلي: ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم﴾، وهو معارضةٌ لسنّة الرسول نفسه.

روى النسائي وأبو داود الحديث التالي (ننقله بمضمونه لا بنصّه): قال عبّاد بن شرحبيل:

«جئت مع أبويّ إلى المدينة، ودخلتُ حقلاً (من الحنطة) فقطعتُ بعض السنابل وأخذتُ منها حبّها. فوصل صاحبُ الحقل وأخذ ثيابي وضربني. فذهبتُ إلى النبيّ أشكوه. وأمر النبيُّ بإحضاره وسأله: ماالذي حملكَ على فعلتك؟ أجاب: يا رسول الله، هذا الرجلُ دخل حقلي وقطع سنابلي وأخذ حبّها؛ قال النبيُّ: كان جاهلاً ولم تُعلمه، وجائعاً ولم تطعمه، أعد إليه ثيابه. وأوصى رسول الله بإعطائي حنطة.

وعن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب:

سرق عبيدُ حاطب ناقةً لرجل من قبيلة مازنة وذبحوها (ليأكلوها). واعترفوا. فأمر عمرُ بن الخطاب بإحضار مالك العبيد وروى له ماجرى وأمر بقطع أيدي العبيد. ثم راجع نفسه وأمر بإحضار مالك العبيد وقال له: كنتُ سأقطع أيديهم، لكني أحسبُ أنك جوّعتَ عبيدكَ حتى أقدموا على ارتكاب هذا العمل الذي حرّمه الله. لكني، أقسم بالله، أنت الذي سأعاقبه عقاباً شديداً لأنك جوّعتهم: وستدفع الثمن غالياً. وسأل عمر الرجل صاحب الناقة عن ثمن ناقته، فأجاب لو دُفع لي بها ٤٠٠ درهم لما

بعتُها؛ فقال عمر لمالك العبيد أعطهِ ٨٠٠ درهم.

رُويت هذه الواقعةُ في موطأ الإمام مالك.

هذان المثالان ينبغي لهماأن يساعدانا على وعي أن دعوى تطبيق الشريعة بقطع يد السارق إنما هو الابتداء من النهاية: إن أول مهمة للمجتمع الذي يبذل وسعه لطاعة الشريعة الإلهية هي إلغاء الشروط الاجتماعية التي تدفع إلى السرقة، أي إلغاء جميع أشكال الظلم الاجتماعي والبؤس.

وإذا مابُدئَ بالقمع فإن أفقر الناس هم الذين سيُصابون. وإذا ماقُطعت أيديهم تعذّر إعادة دَمجهم الطبيعي في المجتمع بالعمل. إن هذا الإذلال وهذا الاستبعاد الذي لا ردّ له يُصيب المعوزين (ويدعُ المكتنزين) - (السورة ١١١) يواصلون عملهم المؤدّي إلى الانقسام الاجتماعي بالتفاوت).

لاشيء إذن أشدّ مخالفةً لروح القرآن من تطبيق العقوبة قبل إشاعة العدالة الاجتماعية.

والقرآن صريح جداً حول هذه النقطة. إنه يدين بقوة الذي «جمع مالاً وعدّده» (١٠٤ - ٢) و(٩ - ٤٣)، وهو يدعو عليه بعذاب الجحيم.

وفي البلد الذي تُطّبق فيه هذه الأحكامُ بصرامة، ستعود حينئذ شريعةُ الله، الشريعة الحقيقية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، وستزول «الحاجةُ» التي يمكن أن تؤدي إلى السرقة.

لقد أصبحت بعض الأنظمة الإسلامية، بمليارات دولاراتها المودعة في الولايات المتّحدة، وبمرتزقيها المتغلغلين في جميع الجماعات الإسلامية في العالم، الحليفَ الأشدّ نفاقاً لما هو نقيض الإسلام وعدوّه اللدود: وحدانيّة السوق.

إن نزع طابع مثل تلك الأنظمة عن الإسلام هو اليوم إحدى المهمات

الجوهرية لمسلمي جميع البلدان، من أجل إعادة الوجه الحقيقي للشريعة: إن تطبيق الشريعة يعني العيش أربعاً وعشرين ساعةً في اليوم نستشف فيها الله الذي بيده وحده الملك والأمر والعلم.

وهكذا فقط يستطيع المسلمون أن يُسهموا، ضدّ وحدانية السوق، في أن يَهَبوا الحياةَ من جديد معنىً، وأن يبنوا القرن الواحد والعشرين بوجهٍ إنساني وإلهي.

وفي جميع ديانات العالم وحكمه يرتفع هذا الأملُ نفسه. لقد رأى المسيحيون في مجمع الفاتيكان الثاني ثم في مؤتمر «ميدلان» في أمريكا اللاتينية سنة ١٩٧٠، أفقاً جديداً لإيمانهم، مع «جماعات القاعدة» التي تستلهم مثل يسوع في خيارها للمضطَهدين قبل أي شيء آخر، وولادة «لاهوت التحرر» إذ كفّ اللاهوتُ عن أن يكون حرفةً ليبرالية، كلاماً على الله، لايضيره ذلك الائتلاف الشامل بين القوى وضروب السيطرة.

الإسلام بحاجةٍ هو أيضاً إلى لاهوت التحرّر ليقطع صلته بقرون «التقليد»، محاكاة الماضي، كما يحتاج إليه المسيحيون ليزيلوا الطابع الروماني عن كنيستهم، ويمنعوا إعادة الملكية والامبراطورية إليها، ويحتاج أولئك وهؤلاء إلى التخلص من أسطورة «الشعوب المختارة»، الأسطورة القبلية التي هي ذريعةٌ لكل سيطرة.

هناك بالنسبة إلى القادة الأمريكيين وتابعيهم الغربيين، المسلمون الصالحون والمسلمون السيئون: أما الصالحون فهم الذين يخدمون سياستهم، والذين يقبلون بأوامر صندوق النقد الدولي، والمسلمون السيئون هم الذين يرفضون هذه الأوامر.

لايمكن أن تُغذّى الحركاتُ الأصوليةُ بأفضل من ذلك. فإذا كان العهرُ السياسي هو معيار السلوك الحسن فإن الشرفَ ومجرّد الحرص على صون الكرامة الإنسانية يوجبان بناءَ جبهة رفضٍ لأسوأ نفيٍ للإنسان، النفي الذي

تضمّنه وحدانيةُ السوق. وقد تسوق جبهةُ الرفض هذه، في بعض الأحيان، إلى الانطواء على أشكال الإيمان الأكثر قدماً.

إن النضال ضد الأصولية ليس نضالاً من أجل «دمج» يتطلّب من الآخر الكفَّ عن أن يكون هو نفسه، بل على العكس، من أجل أن يكون هو نفسه بعمقٍ، وأن يُسهم بما يقدّمه، وبتجربته الخاصة، في إغناء مفهوم المدينة ومفهوم الحياة اللذين يمنحانهما معنى إنسانياً - أو إلهياً بحسب لغة كل واحد.. وهذا المعنى هو الذي سمّاه يسوع، مستبطناً بقوة أكبر رسالة الأنبياء السابقين، «مملكة»، وهو الذي عناه القرآن بما دعاه الشريعة، أي الطريقة، موضّحاً أنها شريعة إبراهيم كما أنها شريعة يسوع أو محمد ﷺ.

من السُخف أن يُقال، مثلاً، أن الإسلام، من حيث المبدأ، عدوٌّ للعلم أو للتسامح الديني.

محترفو السياسة الذين يجهلون كلَّ شيء عن ماضي ثقافتهم الخاصة هم وحدهم الذين يمكن أن يُعلنوا أن فرنسا لن تكون متعدّدة الثقافات، وكأن الثقافة العربية الإسلامية ليست جزءاً من ثقافتنا الغربية. ونسمع غالباً مَن يقول: إن لهذه الثقافة مصدرين: المصدر اليوناني الروماني والمصدر اليهودي المسيحي. وفي ذلك نسيانٌ للتراث العربي الإسلامي.

إن الذي يُعتبَر بحقٍّ مُدخِلَ العلم التجريبي إلى أوروبا، الراهب الانكليزي «روجيه باكون»، يعترف بتواضع في كتابه «المجموعة الكبرى» أنه تعلّم كلَّ شيء فيه من مدرسة قرطبة الإسلامية، وهو يستشهد دائماً بكتاب «الناظر» لابن الهيثم المصري الذي أعطى أول مثالٍ لهذا المنهج: افتراض فرضيةٍ رياضيّة، ثم إعداد عدّة تجريبية للتحقّق منها أو الطعن فيها.

وفي ميادين أخرى، يكفي أن نقرأ كتاب «في الحب» لستندال الذي يذكر أن الحبَّ الحقيقي إنما يُعبَّر عنه تحت خيمة البدوي السوداء». وفي

عمل ابن حزم «طوق الحمامة» في الحب الرقيق، وعند ابن عربي، إنما نجد التعبير عن الاتصال بين الحب الإنساني والحب الإلهي الذي سيُلهم، حسب عبارة الأب اسين بالاسيوس الجميلة «الأخرويات الإسلاميّة» في الكوميديا الإلهية لدانتي.

وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى التسامح: إن عدم التسامح لاينبع من الإسلام بل من انحرافاته.

ففي أسبانيا أُصبح اليهود وزراء. وفي ١٤٩٢ فقط، ومع سقوط غرناطة، وانتصار الملوك «الحسني العبادة» إنما بدأ «التطهير العرقي» (الذي دُعي آنئذٍ قانونَ «نقاء الدم») مع طرد اليهود والعرب من أسبانيا.

إن الجهل بذلك كله هو الذي يقود مثلاً إلى هذه السياسة القمعيّة الخالصة التي تجعل الجوَّ في فرنسا غير قابل للتنفّس أكثر فأكثر حين يُسوَّى بين مجرّد أناسٍ تقليديّين ويتابعون أعراف بلادهم، وبين إرهابيين بالقوّة.

في مجموع العلاقات الدولية كما في العلاقات السياسية الداخلية ليس هناك من خيارٍ إلا الخيار بين الحوار والحرب.

ملعونٌ مَن يختار الحرب.

- ٢ -

حربٌ بين الإلحاد والإيمان

هل الإيمان أفيونٌ أم خميرةٌ؟

إن اللقاء بين «دوم هلدر كامارا» وبيني يُؤذن بمرحلةٍ عظيمة من حياتي. ويعود تاريخُ هذا اللقاء بالضبط إلى ٢٩ أيار ١٩٦٧ . كنتُ حينئذٍ عضو المكتب السياسي في الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان هو رئيساً لأساقفة «ريسيف» في البرازيل. وكنا نشترك، في جينيف، في إحياء ذكرى الرسالة البابوية «السلام على الأرض». ومنذ هذا اللقاء الأول قامت بيننا وحدةٌ أخوية ولم تزل.

يَروي «دوم هلدر» في كتابه «les Conversions d'un eveque» كيف بدأت علاقاتُنا بـ «اتفاق»: «روجيه، ليتنا نعقد اتفاقاً؟ أمّا أنتَ، فأنا أكلّفكَ شيئين (....) ثمّةَ ماركسيون يَحسبون أن كون المرء ماركسياً يَعني دائماً، وحرفيّاً، تكرار ماقاله ماركس (....) وهم لايُدركون أن ماركس الذي ظلّ أميناً للواقع، كان سيُحسُّ بالأشياء اليوم على نحوٍ مختلفٍ. ليس صحيحاً، على سبيل المثال، أن يُكرِّر دائماً أن هناك علاقةً ضروريةً بين الدين والإستلاب. أنا أول مَن يعترف بأنه قد كانت في الماضي، ومازال اليوم، مع الأسف، جماعاتٌ يقدّمون الدين بطريقة مسرفة في سلبيتها، ويجعلون منه «أفيوناً حقيقياً للشعب». لكني أؤكّد لك أن في جميع الديانات، لافي المسيحية وحدها، أشخاصاً وجماعات

يعملون لكي يكون الدينُ قوةً للتحرّر، بدلاً من أن يكون مُستَلَباً أو مُستَلِباً (....) فاعمل بحيث يكفّ الماركسيون عن الربط بالضرورة بين الدين والاستلاب. هذه هي النقطة الأولى.

ومن ناحية أخرى، أتظن أن هناك علاقة ضرورية بين الاشتراكية والمادية، أم أن من الممكن، كما أعتقد أنا، أن يكون المرءُ اشتراكياً حقاً دون الانتماء إلى المادية الجدلية؟

أنا أتعهّد، من جانبي، أن أبذل وسعي، وبأن أوسّط أشخاصاً آخرين أعظم نفوذاً مني، ليحصلوا من الكنيسة على قبول الاشتراكية..

حينئذ سأله الذي أجرى معه الحديث:

«وهل وفيتما بالعهد؟»

فأجاب دوم هلدر: «نعم، كلٌّ منا يفعل ما بوسعه. لكننا لم ننجح تماماً بعدُ».

لقد قبلتُ، بالفعل، دون تحفّظ، مطلبي «دوم هلدر». وطلبتُ منه فقط ألا تُستأنف عبارةُ البابا «بي» الثاني عشر: «الشيوعية فاسدةٌ جوهريّاً».

إن الرأسمالية بما فيها من مزاحمة الجميع ضد الجميع هي الفاسدة جوهرياً. والشيوعية والاشتراكية ليستا فاسدتين إلا عندما يخونهما أنصارُهما ذاتهم.

وهكذا أُبرم الاتفاقُ ومالبث أن وُضع موضعَ التطبيق: ففي عام ١٩٧٠، وبعد المؤتمر الأسقفي في «ميدلان» ١٩٦٨، كتب دوم هلدر كامار، أول كتاب حاسم «الولبُ العنف» الذي كرّسه لذكرى «غاندي» و«مارتن لوثر كنغ» والذي قدّمه لي في ٢٦ أيار ١٩٧٠، بهذه العبارة الرقيقة: «إلى روجيه غارودي الذي أحسُّ بأنني أخٌ له في الجوع والعطش إلى العدالة».

لقد دشّن هذا الكتابُ، مع كتاب نيافة أسقف كراتوس (البرازيل)

فراغوزو: «انجيل الثورة الاجتماعية» ١٩٦٩، أوّل تجربة أساسية لـ «جماعات القاعدة»، وانطلاقة لاهوت التحرر. تلا ذلك: «لاهوت التحرّر» للأب «غوتييريز» في البيرو ١٩٧١، و«لاهوت الثورة» للأب كومبلان ١٩٧٠؛ و«المسيحية، أفيونٌ أم تحرّر» لـ «روبن الفيز» (١٩٧٢)؛ و«يسوع المحرّر» لـ «ليونادرو بوف» في البرازيل ١٩٧٤؛ وتاريخ التحرّر ولاهوته «لهنري دوسيل» في الأرجنتين ١٩٧٢؛ وتحرّر اللاهوت، للأب «سيغوندو» في الأوروغواي ١٩٧٥.

في «ولب العنف» يميّز «دوم هلدر» بين ثلاثة أشكالٍ من العنف: أولاً، عنف المؤسسة أو العنف المؤسسي، وهو عنفُ الظلم والنظام القائم. وهو يولّد العنفين الآخرين: العنف الثوري الموجّه ضده، والعنف القمعي الذي يُمارس على المضطهدين المتمرّدين. ويُندّد دوم هلدر بالتضليل الذي لايُطلق اسم العنف إلا على العنف الثوري. وبالفعل فإن كلمة إرهاب لاتُطلق إلا على عنف المقاومين، أما عنف الدولة، وهو أشد فتكاً بما لايُقاس فيُدعى «الدفاع عن النظام والقانون».

أنا أعلمُ كم من دموع ومن دمٍ كلّفت هذه الأعمالُ أولئك الروّاد: قمع الجنرالات ومَن عندهم مِن «سرايا الموت»[1]، كراهية المخابرات المركزية الأمريكية التي كانت تصرّح: إن السياسة الخارجية للولايات المتّحدة ينبغي أن تُجابه لاهوتَ التحرّر» (وثيقة (سانتافي، ليما، ٧ شباط ١٩٨٤). وهذا الموقف الذي اتّخذته الإدارة الأمريكية أعقبَ بزمنٍ قليل الهجومَ الآتي من الفاتيكان (٢٣ تشرين الثاني ١٩٨٤) مع «تعليمات» الكاردينال «راتزنجر» ضدّ «لاهوت التحرر»[2].

(١) من ذلك مقتل صديقنا الكبير الأب «ايلاكوريا» وستة يسوعيين آخرين في الجامعة الكاثوليكية في سان سلفادور.

(٢) انظر كتابي «هل نحن بحاجة إلى الله»، ص ٩٦ ومابعدها.

في السنة نفسها التي ظهر فيها «لولب العنف» لدوم هلدر كامارا (١٩٧٠) أُبعدتُ من الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كنتُ أحدَ قادته ومنظّريه، لأنني قلتُ إن الاتحاد السوفياتي ليس بلداً اشتراكياً. كان ذلك منذ أربعة وعشرين عاماً.

لقد كنا نفي بالعهد الذي قطعناه على نَفْسَيْنا، رغم العقبات. ولم نَزَل.

من ناحيتي، أظهرتُ، أثناء الحوارات المسيحية الماركسية التي كنتُ المنظّم لها منذ ١٩٦٠، وفي كل كتبي ومقالاتي حول الماركسية، أن الإلحاد لم يكن مكوّناً ضرورياً من مكوّنات الاشتراكية. ولم يقم ماركس قط بنقدٍ فلسفيٍ للدين، بل قام بنقدٍ سياسي. ففي نضاله من أجل تحرير الطبقات المستغَلّة والمضطهدة، اصطدم، في أوروبا التي سيطرت عليها روحُ «الحلف المقدّس» (بين كبار رجال الدين والأمراء ضد كل حركة ديموقراطية أو اشتراكية)، بدينٍ يلعب، فعلاً، دور «أفيون الشعب». لكنه يشدّد على أن الإيمان ليس دائماً وفي كل مكان «أفيون الشعب»، فيُعلن، في الصفحة نفسها التي استخدم فيها هذه العبارة، أن المسيحية هي في آن واحدٍ انعكاس لبؤس الإنسان، واحتجاجٌ على ذلك البؤس. وبهذا الجانب «الاحتجاجي» يمكنها أن تكون إذن، في شروط تاريخية أخرى، خميرةً لتحرّر الإنسان، لا أفيوناً.

ومن الخطأ أن يُستبَعَد الإيمانُ، عند الكلام على الاشتراكية «العلمية». فالعلم والإيمان ليسا خصمين بتاتاً، إلا في المفهوم القديم للعلم، مفهوم الوضعية، أي «العلموية» الشمولية التي تزعم أن جميع مشكلات الحياة يمكن أن تحلها العلوم «الوضعية» وحتى مشكلات غايات الحياة الأخيرة ومعنى تلك الحياة، والحب والجمال.

إن العلم والتقنيّة مهما تكن نجاحاتهما عجيبةً (نجاح الحاسوب مثلاً)

يمكنهما أن يوفرا لنا «الوسائل» لبلوغ أيّ هدف كان، ماعدا الغايات الأخيرة التي يستطيع الإنسان وحده أن يُعيّنها لنفسه بطريقة حرّة ومسؤولة.

ليس هناك إذن مزاحمةٌ ولاخصومةٌ. وليس هناك من باب أولى استبعادٌ متبادلٌ بين العلم الذي يقدّم لنا مثل تلك الوسائل القديرة وبين الحكمة والإيمان اللذين بهما نقرّر الغايات التي علينا أن نتابعها.

إن ماركس لم يزعم قط، خلافاً للصورة الكاريكارتورية التي أُعطيت عنه، أن الاشتراكية نتيجةٌ لنظرية بُرهن عليها. لقد عرض ماركس جميع موضوعات الاشتراكية الكبرى قبل أن يتصدّى لتحليل الاقتصاد. وهو، منذ سنة ١٨٤٣، قبل «رأس المال» بعشرين سنة، اشتراكيٌ باختيارٍ أخلاقي، بفعل الإيمان الذي يسميه بلغة عصره الفلسفية، «الواجب الحاتم» لقلب جميع العلاقات التي يكون فيها الإنسانُ منحطّاً عن مكانته، مُستعبَداً، مُهملاً، محتقراً».

وهو يحدّد، في التاريخ نفسه، رسالةَ البروليتاريا التاريخية: «الاستعادة الكليّة للإنسان». وهكذا فإن الموضوعين الأكبرين للحركة الاشتراكية، وماركس هو تعبيرها النقدي، وهما النضالُ لتحرير العامل، ومعه، جميع البشر من استلابات اقتصاد السوق، ورسالةُ البروليتاريا التاريخية للقيام بتلك المهمة ذات القيمة الشاملة، سابقان على براهين «رأس المال» الاقتصادية.

لايعارض ماركس الاشتراكية «العلمية» بالطوباوية. إنه يُبيّن كيف أن طوباويّة «الإنسان الكلي» تجد، في منتصف القرن التاسع عشر، القوةَ التاريخية (الطبقة العاملة) القادرة على الانتقال من الطوباوية إلى «الحركة الواقعية» التي تُتيح، في مواجهة اقتصادِ السوقُ فيه هي الناظم الوحيد للعلاقات الاجتماعية، والمزاحمةُ فيه تعزل البشر بعضهم عن بعض، تتيح

بحسب «خطة واعية» خلقَ مجتمع يكون فيه «التفتّحُ الحرُّ لكل واحد شرط التفتّح الحرّ للجميع». (البيان الشيوعي).

لاشيء أسخف من تعريف الماركسية بأنها حتميةٌ اقتصادية أو حتميةٌ تاريخية. أمام مثل هذه التأويلات كان ماركس يقول: «إن كانت هذه هي الماركسية فأنا، ماركس، لستُ ماركسياً».

الغايات الأخيرة والغايات قبل الأخيرة: بروميثيوس أم يسوع؟

إذا كانت الحتميّةُ، بالفعل، هي السيّد الحاكم، وإذا كان الحاضر والمستقبل يُحدّدهما الماضي، وإذا كان البشرُ، كما يقول (التوسر) دُمىً تحرّكها البُنى، فما فائدة الدعوة إلى الثورة؟ ليس من ثورةٍ ممكنةٍ إلا بمقدار مايستطيع الإنسانُ تحطيم الحتميّات.

وليس المقصودُ بالحتميّات الحتميات الجزئية، على مستوى العلوم، بل المقصود تلك الحتمية الكلية التي تصحّ على الإنسان وعلى تاريخه بأسره، والتي ليست سوى تعميم ميتافيزيكي انطلاقاً من الحتميات العلمية.

هذه الحتميةُ، تعريفاً، لايمكن أن تؤسِّس سوى سياسةٍ محافظة. ولقد أدرك ذلك جيداً «شارل مورا»، آخر منظّر كبير بين منظّري اليمين، حين استند إلى «أوغست كونت».

أمّا مَن يحبّ المستقبلَ لما فيه من عناصر مُبدعة وغير متوقَّعة، أي تابعةٍ للناس الذين يصنعون تاريخهم، كما يقول ماركس، حتى إن لم يصنعوه كيفيّاً واعتباطاً بل في شروط موروثةٍ عن الماضي، فمن الواضح أن التعالي - لا الحتمية - هي المسلّمة الضرورية لكل فكر وعمل ثوريين.

وعيُ هذه الحقيقة الأساسية، أنا مدينٌ بها للحوار مع المسيحيين، وهو حوارٌ نظّمتُه على المستوى العالمي من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٤، وللاهوتيّي التحرر، وللأب «كارل راهنر» ولـ «دوم هلدر كامارا».

كتب كارل راهنر، في مقدمته لكتابي: «من الحرم إلى الحوار. ماركسي يخاطب المجمع الديني»: حتى لو توصّلتَ إلى إقامة العدالة، فلن تكون هي مملكة الله. المسيحيةُ دينُ المستقبل المطلق الذي يجعل انتصارات الإنسان الموقّتة نسبيةً.

وحتى لو أن اشتراكية غير مُفسدةٍ بلغت الهدفَ الذي حددّه لها ماركس: خَلق الشروط الاقتصادية والسياسية والثقافية ليستطيع كلُّ طفل يَحمل في ذاته عبقريةَ موزار أو رافائيل أن يصبح رافائيل أو موزار، فلن نكون قد بلغنا سوى الغايات قبل الأخيرة (وينبغي أن نبلغهما مهما تكن آراؤنا السياسية أو الدينية). ومن حق الإيمان أن يقول لنا: يجب المضيُّ إلى ماوراء هذه الغايات قبل الأخيرة.

إن هذا الحوار ولاهوتيّ التحرر علموني ما الذي يمكن أن يكونه انفتاحُ الماركسية على جميع أبعاد الإنسان.

الماركسية قبل كل شيء فلسفةُ عملٍ، وكفاحٌ ضد استلابات الإنسان. لكن العمل، ولو نُظّم تنظيماً عادلاً على أكمل وجه، ليس غايةً في ذاته. يُمكنه أن يخلق شروط تحرّر الإنسان حيال المطالب المادية. وهذا كثير. لكنه لايقول لنا ماذا سيصنع الإنسانُ المتحرر بأوقات فراغه. شيئاً آخر غير الفنون، وأكثر منها بلا شك. لأنّ الفنون ذاتها ستكون مبتورةً من بُعدها الأساسي لو انحصرت في اللعب دون أن تساعدنا على ابتكار المستقبل والبحث عن معناه. الاشتراكية ليست نهاية التاريخ بل بداية تاريخٍ لن يكون بعد ذلك غابةً حيوانية للمزاحمات والسيطرة والحروب.

الماركسيةُ فلسفة الثورة. لكن الثورة ليست الخلاص الذي يتطلّبه الإيمان. يمكنها بعد كثير من المحاولات والأخطاء تحقيق مملكة الإنسان، الإنسان بوجهه الإنساني، لكنها لاتُحقّق ملكوت الله، ملكوت الخَلق الدائم لما يتجاوز الإنسان. أن يُجعَلَ من كل إنسان، من أي إنسان،

إنساناً، تلك هي الغاية قبل الأخيرة، لكن ماذا سيصنع الإنسان فيما وراءها؟

الانجيل هو «البشارة» بتلك الإمكانات اللانهائية في الإنسان، ويسوع هو رمزُ تلك الإنسانية المتحرّرة والمُبدعة فيه يتمُّ الإنسانُ «على صورة الله»: لقد حمل النارَ إلى الأرض.

العلاقةُ بين الإنسان والله مختلفة جذرياً في الانجيل وفي المأساة اليونانية. إن «زوس» يريد أن يُبقي البشر مكانَهم في تراتبيّة الكائنات، ولو اضطُرّ إلى تكبيلهم بالأغلال من أجل ذلك، أما يسوع فهو يحمل إلينا هذه البشارة: كلُّ شيءٍ ممكنٌ لدى الإنسان، وهو مسكونٌ بالله، وليس خصماً له. بروميثيوس تُفكُّ أغلالُه، والتيغونُ يطلقُ سراحُها. وجميعُ الآلهة الطغاة تموت، آلهةُ الصاعقة أو آلهة الجيوش. إن الخطيئة بالنسبة إلى تلميذ يسوع ليست الـ UBRIS اليونانية: أي الكبرياء لتجاوز حدود الإنسان والتطاول على قدرة الآلهة. فمع يسوع صار الإلهُ إنساناً وصار الإنسانُ إلهاً في برعمه. والخطيئة الكبرى هي الكسل والخنوع. ما الذي يمكن أن يخشاه إنسانٌ يعلم، بطريق يسوع، أنه مسكونٌ بالله؟.

كان دون كيشوت يقول من أعماق بؤسه: «أنا أعلم مَن أنا!؟ إنسانٌ مسكونٌ بالله». بروميثيوس نفسه ليس سوى رائد. وليس هو الرجاءَ الأخير ولا هو «خلاص» الإنسانية.

لاريب أن له مكانه في التقويم المسيحي، لكنّ ليسوع، المبشّر بالنعمة فيما وراء جميع النجاحات الموقّتة، مكانة في التقويم الثوري.

إن عدداً آخذاً في التزايد من المسيحيين لايمكنهم أن يتماهوا مع البُنى «الألوهيّة» للكنيسة «التراتبية» (بالمعنى الاشتقاقي للكلمة: تلك التي تُضفي القداسةَ على السلطة).

وإن عدداً آخذاً في التزايد من الثوريّين يَعون أنه ما من حزبٍ هو طليعة مستقبل مطلق.

كلا الفريقين يرى في بروميثيوس رائداً للتحرّر الدنيوي، وآخرون يرون في يسوع المبشّر «بنعمةٍ» ليست سوى الخَلق، فيما وراء حريةٍ لن تكون سوى إلغاءٍ للعبوديات.

لكلا الفريقين عدوّ واحد: الإلهُ الزائفُ، وبروميثيوس الزائف، والمسيح الزائف، في الدين السائد: وحدانيّة السوق، أي عبادة وثنٍ هو المال الذي يُفقد الحياة معناها حين لا يقدّم لها سوى منظور واحد هو النموّ الكّمي للإنتاج والاستهلاك.

ذلك هو العدو الوحيد للإنسان ولله الذي فيه. ومن حقّ جميع الناس من ذوي الإيمان أن يجمعوا قواهم ليحطّموا هذه العقبةَ التي تعترض مستقبلنا.

نعم، أيها العزيز دوم هلدر إن العهد الذي قطعناه سيفي به آخرون غيرنا، ومن بعدنا: إن التلاقح المُخصب بين الماركسيّة الحيّة، أي دون دوغماتية، وبين الإيمان الحي، أي دون سذاجة، سيظل، بفضل لاهوت التحرّر، أملَ الإنسانية العظيم.

هل مات ماركس؟

إن سادة الفوضى الحاليين يريدون، بتلك التعبئة الإعلامية الهائلة، أن يفرضوا على الجماهير فكرةً، وكأنها بديهيةٌ من البديهيات، وهي أن تفجّر الاتحاد السوفياتي انهيارٌ للماركسية، لكي يوهموها أن المخرج الوحيد، هو العودة إلى الغاب.

أما ما هو واضح للعيان فهو أن إعادة الرأسمالية إلى روسيا جعل من الاتحاد السوفياتي، في مدى ثلاث سنوات، بلداً من العالم الثالث، أي بلداً خاضعاً لأوامر صندوق النقد الدولي.

إن التدخّل الأجنبي في جميع الميادين، من الاقتصاد إلى الثقافة، أدّى، في الداخل، إلى ولادة «مافيا» من المضاربين الذين تنمو ثرواتهم بين ليلةٍ وضحاها، وكأنها فطورٌ سامة. أما الجماهير فيمتدّ فوقها بؤس يصل حتى التسوّل والجوع، بؤسٌ تجلّى في الاتحاد السوفياتي إبّان مجاعات ١٩٢٠ الناشئة عن التدخلات العسكرية للسياسة الغربية، سياسة «الأسلاك الشائكة». وعلى صعيد الثقافة، أو على الأصح اللاثقافة، غدا هذا البلد، اقتداءً بالولايات المتّحدة، موئلاً للمخدرات والفساد[1].

وفي الخارج، أدّت المراخصةُ «اليلتسينية» التي امتدّت إلى الأسلحة للحصول، بكل الوسائل، على العملات الصعبة، أدّت إلى تكاثر التقنيات العسكرية الأكثر تقدّماً، بما فيها التقنيّات النووية.

وليست هذه سوى بعض الأعراض، بين أشدها بروزاً للناظرين، أعراض التفكّك المادي والأخلاقي لمجتمعٍ يبلغ أكثر من ٢٠٠ مليون نسمة.

إن هذه المراخصة الهائلة لما كان القوة الثانية في العالم، والعهر السياسي للأجهزة التي غدت المنفذ لمشيئة الولايات المتحدة ولصندوق النقد الدولي، إن ذلك تحقيق إعادة الرأسمالية. «إعادة الرأسمالية» كما يقال عن حركة ١٨١٥: «إنها إعادة للملكية».

لقد ارتكبت الثورةُ الفرنسية جرائم: الإرهاب اليعقوبي، فساد الترموديريين، دكتاتورية نابليون، لكن الملكية المُعادة لاتكتفي بتحطيم تماثيل نابليون وروبسبيير، وإنما تحطّم أيضاً تماثيل روسو وفولتير وديدرو

(١) أعلنت الشرطة في أوزبكستان أن المساحات المزروعة بالخشخاش تضاعفت ست مرات في سنتين: ١٥٠ هكتار في ١٩٩١ إلى ١٠٠٠ هكتار في ١٩٩٣.
كتب مدير مكتب مقاومة أعمال المخدرات: المخدراتُ تتفجر الآن في مجموع بلاد الإتحاد؛ ١٤٪ من السكان أصابتهم المخدرات، أي مايعادل ٢٠ مليون مدمن، كما هي الحال في الولايات المتحدة.

وهي تريد أن تمحو من ذاكرة الفرنسيين قرن الأنوار وجميع الجوانب الايجابية في الثورة، كما يجري اليوم عندما لايكتفى بالإطاحة بتماثيل العهد الستاليني، وإنما يُطاح أيضاً بتماثيل ماركس ومؤسّسي الاشتراكية. إن الذين يفعلون ذلك يتظاهرون بنسيان تهتّك الرأسمالية القديم، وطغيان قياصرة روسيا التي كانت تُسمّى آنذاك «سجن الشعوب» بسبب صنوف الاضطهاد التي كانت تمارسها على الأقليّات العرقيّة وعلى كل حركة من حركات الحرية.

إن انتزاع ذاكرة الشعب هو الشرط الضروري لكل تراجعٍ تاريخي.

كان لابدّ من أن تُمحى من الذاكرة روسيا القديس سيرج وروبليف، روسيا دستويفسكي وتولستوي، لصالح روسيا راستينياك وراسبوتين، وذلك بتعديل الكتب المدرسية ودوائرِ المعارف، من أجل خلق جيل من الشباب يتلقّن بتجارة المخدّرات أصولَ اتّجار عصابات المافيا، أو يتدّرب عبر ضروب التعصّب الديني والقومي على المغامرات الصوفية القومية المتعصبّة.

كان لابدّ من اقتلاع المثل الأعلى للشيوعيين الشباب الذين حلموا ببناء الاشتراكية، واقتلاع النشيد الذي يلخّص آمالهم، من «دنيبير وستروي» إلى ستالينغراد والذي سمعتُه يُغنّى في ١٩٦٨، في مشاغل بايكال.

سننتصر على كل شيء: الصحراء، وتقصّف الجليد،
على القطب القاسي والآفات العظيمة
وعندما يدعو الوطن إلى عمل معجزة
فسوف نعملها دون تردّد ولا مفاخرة.

كان لابدّ من أن تُمحى من الذاكرة أصولُ الاشتراكية ذاتُها ليس ماركس هوأول من ندّد برأس المال بل إن «بابوف» في حزيران ١٧٩١ هو

الذي فضح قانون «شابلييه» الذي منع أثناء ثلاثة أرباع القرن من تشكيل النقابات العمالية، باعتباره «قانوناً بربرياً أملاه رأسُ المال».

وليس ماركس هو الذي ابتكر «صراع الطبقات» ففي سنة ١٨٣٣ (كان عمر ماركس خمسة عشر عاماً) كتب «بيير ليرو» الذي كان من أتباع «سان سيمون» إن النضال الحاليّ للبروليتاريين ضد البورجوازية، هو نضال الذين لايملكون أدوات الإنتاج ضد الذين يملكونها.

وليس ماركس هو أوّل مَن فَضَح أكاذيب الحريّة. فقد كتب الأب لاكوردير في سنة ١٨٣٨ «بين القوي والضعيف، الحريةُ هي التي تَضطهد والقانون هو الذي يحرّر».

لقد وُلدت الاشتراكيةُ، تاريخياً، في القرن التاسع عشر، في مجتمعات حلّتْ فيها تراتبيّةُ المال محل تراتبيّة الدم الإقطاعية. ومن هنا نشأت فكرةُ ناظم اقتصاديٍّ واجتماعي آخر، الخطّة التي ترمي بحسب ماركس: «إعطاء كل واحد جميعَ الوسائل الاقتصاديّة والسياسية والثقافية لتنمية جميع الإمكانات الإنسانية التي فيه تنميةً تامة. ذلك كان تعريف الاشتراكية بغاياتها، والتحويل الاشتراكي لأدوات الإنتاج ليس سوى وسيلة من وسائلها».

إن تفكير ماركس يُشبه قليلاً جداً ما يُسمى على العموم، الماركسية.

إن ماركس لايسعى بتاتاً إلى بناء نظام على طريقة الطوباويين يقول: «إنني لاأصنع وصفاتٍ لمطاعم المستقبل الحقيرة» وإنما هو يحلّل بنيةَ قوانين النموّ في المجتمع الرأسمالي الأكثر تطوّراً في زمنه: انكلترا.

وهو يستخرج من تحليله طابعين أساسيّين. ففي اقتصاد السوق، أي في مجتمع كلُّ مافيه سلعةٌ، بما فيه العمل البشري، يقومُ الغابُ، دون أية غائية إنسانية خالصة. كتب ماركس وانجلز بعد ان قرآ داروين: «لم يخرج

اقتصادُ سوق الرأسمالية عن أشكال الاقتصاد الحيوانية».

وهو يُلخّص لوحة ذلك الاقتصاد في رسالته إلى بلوش: «ثمة قوى لا حصر لها فيه تتعارضُ تعارضاً متبادلاً، مجموعةٌ لانهاية لها من القوى المتوازية التي تَنتج، عنها محصّلةٌ ـ الحدث التاريخي ـ يمكن أن يُنظر إليها، بدورها، على أنها ناتج قوةٍ تعملُ ككلّ، على نحوٍ غير واعٍ وأعمى. لأن مايريدهُ كلُ فرد يحول دونه ما يريده كلُّ فردٍ آخر، وما يَخلصُ من ذلك شيءٌ لم يُرده أيُّ واحد».

من هذه المزاحمات الداروينية ينتج استقطابٌ متزايد للثروة والسلطة من جهة، وللبؤس والتبعيّة من جهة أخرى.

ومن ذلك الشكل الآخر لتنظيم العلاقات الاجتماعي، وهو تنظيم واعٍ وإنسانيٌ خالص، يحدّد ماركس الغايات فقط.

كتب ماركس في مخطوطات ١٨٤٤ «العمل المستَلَب»:

«إن الشيوعية، (إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي هي استلابٌ للإنسان)، هي، بذلك نفسه، امتلاكٌ حقيقي للجوهر الإنساني على يد الإنسان ومن أجل الإنسان. إنها استعادةٌ للإنسان، استعادةٌ كاملة، واعية، لاتتخلّى عن شيء من الثروة المكتسبةُ بالتطوّر السابق للإنسان الاجتماعي، أي الإنسان الإنساني. إن الإنسان يمتلك كيانه الشامل، بطريقة شاملة، أي من حيث هو إنسانٌ كلّي».

وانطلاقاً من دراسة قوانين تطوّر الاقتصاد الانكليزي في القرن التاسع عشر، كان ماركس يتصوّر الاشتراكية على أنها تجاوزٌ لتناقضات الرأسمالية التي بلغت تمام نضجها. وبرأيه أن الثورة الفرنسية قدّمت هذا النموذج: طبقة اجتماعية، هي البرجوازية، أصبحت مسيطرةً اقتصادياً، في حين أن العلاقات الاجتماعية والسياسية لم تكن تتطابق مع هذا التطور،

الذي عوّقته بُنىً ماتزال إقطاعيةً. وتقوم الثورةُ لتدمير هذه البُنى التي انقضى عهدُها وللتوفيق بين النظام السياسي والاجتماعي وبين الواقع الاقتصادي. ويرى ماركس أن الطبقة العاملة، ـ وكانت في عنفوان صعودها بفعل تصنيع أوروبا الغربية. ولاسيّما في انكلترا وفرنسا ـ كانت هي الطبقة الجديدة الصاعدة التي رسالتُها التوفيق بين البنى السياسية والاجتماعية وبين الواقع الاقتصادي لهيمنة البروليتاريا على برجوازيةٍ لم يعد بمقدورها السيطرة على الأنظمة التي أنشأتها.

بيد أن أول ثورة، من الناحية التاريخية، انتسبت إلى الماركسية، لم تنفجر ولم تتطوّر في شروط متطابقة مع فرضيّة ماركس. كانت روسيا، خلافاً لانكلترا، قليلة التصنيع جداً في ١٩١٧ حتى إن الطبقة العاملة لم تكن تشكل فيها سوى ٤٪ من السكان العاملين. فلم تكن تستطيع إذن أن تكون البديل للبرجوازية التي كانت هي أيضاً ضعيفة ولم تستطع أن تقوم بثورتها البرجوازية على المخلّفات الإقطاعية في النظام القيصري.

لاتستطيع ثورةٌ، في مثل هذه الشروط أن تُولَد من مجرّد نضج تناقضات الرأسمالية. وهي بالضرورة «ظرفية»، تقوم على مؤاتاة الظروف، واتفاقها، الظروف الناشئة مثلاً عن التعارض في روسيا ١٩١٧، بين الفلاحين وعدد من المخلفات الإقطاعية. وعن التناقضات بين هذه الطبقة والأشكال الجديدة للاستثمار الرأسمالي للأرياف الذي حلّله لينين في كتابه: «تطوّر الرأسمالية في أوروبا»، وأخيراً عن الحرب، عن الهزيمة، وعجز النظام عن حلّ مجموع هذه المشكلات.

ثورة الظروف المؤاتية والمتوافقة، لكنها في الوقت نفسه، وللأسباب نفسها، ثورة اللحظة الحاسمة، أي إنها تحققت، لا كما أوحى بالثورة ماركس وإنجلز ـ لا بمسيرة طويلة من النضج، وإنما بعملٍ صاعق، إذ كان المقصود انتهاز اللحظة التي يأتلف فيها عددٌ من التناقضات المتنافرة.

وهكذا فإن المخطّط الثوري الذي تصوّره ماركس ـ انطلاقاً من مثال الثورة الفرنسية ـ قد قلبه لينين: فبدلاً من أن توفّق طبقةٌ مسيطرةٌ اقتصادياً بين المؤسسات السياسية والاجتماعية وبين هيمنتها الاقتصادية الواقعية، كان المقصود، على العكس من ذلك، الاستيلاء على السلطة السياسيّة لخلق الشروط الاقتصادية للاشتراكية بعد ذلك، بفضل تلك السلطة.

والمفارقةُ التاريخيةُ هي أن يُراد القيامُ بثورة «بروليتاريّة» دون بروليتاريا، أو على الأقل، ببروليتاريا جنينيّة.

سيكون الانحراف مروّعاً. فكما أشار تروتسكي، سيتكلم الحزبُ باسم الطبقة، ثم الجهازُ باسم الحزب، والقادةُ باسم الجهاز، وأخيراً سيتكلم ويفكّر واحدٌ باسم الجميع.

أدرك لينين في وقت مبكّر جداً أن عمله محكومٌ عليه بالفشل. كتب منذ ١٩٢٠: «إن سوفيتياتنا، في الشروط التي تعمل فيها الآن، أي بغير المشاركة الواقعية للجماهير الكبيرة من أجل اتّخاذ القرار، وإنما بقيادة بعض مناضلينا الأكثر ثقافة، إن هذه السوفيتيات يمكنها عند الاقتضاء أن تبني الاشتراكية للشعب، لكنها لاتبنيها على أيدي الشعب».

لقد رأى لينين، في ١٩٢٠، قدوم اللحظة المروّعة. وبعد أن قال: «إن عدونا الرئيسي هو البيروقراطي، المناضل الشيوعي الذي يشغل وظيفة إدارية في الدولة أو الحزب، أضاف في جواب لتروتسكي الذي كان يتحدّث عن «الدولة البروليتارية»: «عمّ تتكلّم؟ إنها لأسطورةٌ! إن دولتنا، من حيث المبدأ، دولةٌ بروليتارية، لكنها دولة بروليتارية بهيمنةٍ فلاّحية أولاً، وثانياً إنها دولة بروليتارية بتشوّهٍ بيروقراطي».

ومن بعده، أدّت ضرورةُ مقاومة الضغط الخارجي وضرورةُ خلق قوةٍ مساوية لقوة الخصوم إلى إعطاء الأولية المطلقة للتصنيع في هذا البلد الذي لم يعرف التصنيع بعد. بيد أن التحويل الاشتراكي لوسائل الإنتاج لم

يُتصوَّر على شكل شبكةٍ من التعاونيات المسيّرة ذاتياً، لكنه تحوّل إلى ضدّه: ملكية الدولة. في هذا التصور للدولة، أصبحت السوفيتيات التي كانت، في البداية، مجالس العمال والفلاحين، مجرد «سيرٍ ناقلٍ لحركة» الآلة البيروقراطية.

وأصبح التعارضُ الماركسي بين فلسفة «الفعل» وفلسفة «الكائن» التضاد المانوي العقيم والمضاد للتاريخ، بين المادية التي اعتُبرت ثوريةً وبين المثالية التي اعتبرت أساساً للمحافظة والرجعية.

لقد كفّت الجدليةُ «الديالكتيك» عن أن تكون منهجاً نقدياً وحيّاً لسؤال الواقع سؤالاً تجريبياً، وغدت منظومةً، ولائحةً بالقوانين الثابتة. أما المادية التاريخية لماركس، الفرضية التي شكّلت تقدّماً حاسماً في البحث دَفعاً للوهم الذي يرى أن الأفكار هي محرّك التاريخ، والتي كانت تدعو إلى قراءة الحياة الاجتماعية باعتبارها كليّة عضوية، فتحنّطت في فلسفةٍ للتاريخ تشبه الإيمان بالعناية الإلهية القديمة: المجتمعات تنتقل من مرحلة إلى أخرى لتصل حتماً إلى الشيوعية.

جميع التعبيرات الإنسانية عن الحياة الاجتماعية. سُحقت أو شُوّهت. واعتُبر الإيمانُ «ايديولوجية الخنوع»، والإلحادُ دين الدولة، في حين أن ماركس، في «مدخل إلى نقد فلسفة الحق عند هيغل» عندما فضح روح «الحق المقدّس» الموجّه ضد الشعوب على أنه «أفيون الشعب»، رأى في الدين، في الصفحة نفسها، وفي حركة التفكير نفسها: «تعبيراً عن البؤس الإنساني واحتجاجاً على هذا البؤس أيضاً».

وطولبت الفنونُ بأن تغدو ناقلةً للدعاية الرسمية، إذ أن الواقعية الاشتراكية منعت من التصدي للواقع لكي لا تُرى تناقضاتُه ومآسيه. وفُهم الفكر، على طريقة الفلسفة الوضعية، وكأنه «انعكاس» لواقع خارجي جاهز ومنتهٍ.

إن تصدير هذا اللاهوت بلا إله والذي يعتبر النظام السوفييتي على أنه نموذج الاشتراكية الوحيد والثابت، قاد الأحزاب الشيوعية في أوروبا وفي العالم الثالث على حد سواء إلى إفلاس مُعمَّم. أماأحزاب العالم الثالث فلأن هذا النموذج قد صُنع انطلاقاً من تجارب خاصة بالغرب، من مثل الاقتصاد السياسي الانكليزي والفلسفة الألمانية أو الاشتراكية الفرنسية، ولأن الاشتراكية جرى تصوُّرها على أنها انتقال بين الرأسمالية والشيوعيّة. لكن كيف نطبّق شبكةَ الرموز هذه، دون تبديلٍ أساسي، على شعوبٍ لم تنطلق من البنى الرأسمالية، حتى ولا البنى الإقطاعية التي عرفها الغربُ وحده؟ وأما الأحزاب الشيوعية الأوروبية فإذا كان ماركس قد أعطى مثالاً لتحليل حركة التاريخ انطلاقاً من تطوّر رأسماليةٍ بلغت نضجها، في أوروبا الغربية، فإن الثورة السوفيتية التي وُلدت في ظروف استثنائية لايمكنها أن تعطى كنموذج شامل إلا بتعميم وهمي، دون أن يكون له اتّصال بالواقع التاريخي للغرب.

لايمكن للاشتراكية، في أوروبا، أن تكون تجاوزاً لرأسماليةٍ نامية مثل رأسمالية روسيا سنة ١٩١٧ . يمكنهاأن تُولد من تطّورٍ عضويٍّ لتناقضاتِ رأسماليةٍ متطوّرة تطوراً تاماً، لا من انفجار «ظرفيّ»، ولا من تدميرٍ كامل وشرسٍ لاقتصاد السوق، لكي يُفرَضَ، من فوق، وبالقوة، تخطيطٌ إراديّ لا يأبه لواقع البنى الاقتصادية والاجتماعية، وهي ثمرةُ التاريخ الخاص لكل بلد، وثمرة تطوّره التقني والسياسي، وثقافته.

إن تلبيس نموذجٍ مستورد مبنيٍّ في شروطٍ مختلفة جذريّاً لايمكن أن يؤدّي إلا إلى أنظمةٍ من الإكراه التي لعلنا ندهش من أن انهيارها في بولونيا وهنغاريا وبلغاريا وألمانيا الشرقية قد حدث دون عنف.

حالةٌ استثنائية، بل وحيدة، في تاريخ الثورات والثورات المضادّة.

الشيءُ في تطوّر هذه الاشتراكية هو استعارتها لمسلّمات الرأسمالية

الأساسية، واستعارتها لإيمان الغرب بنموذج وحيد للتطوّر، مختلطٍ بالنموّ الكمّي الذي وفّرته تقنياتُ الغرب وعلومه.

أظهر النظامُ الجديد في روسيا بسرعةٍ شديدة ثلاثة انحرافات:

لقد صاغ ماركس قوانين النمو الأعظم للرأسمالية الأكثر تقدّماً في زمنه، الرأسمالية الانكليزية، وذلك بأن أقام علاقة جبرية بين الاستثمارات المخصّصة لإنتاج أدوات الإنتاج والاستثمارات المخصصة لإنتاج مواد الاستهلاك، وهي النظرية الوحيدة التي عاشت أكثر من قرن.

لقد جعل بعضُ التلاميذ العقائديين من هذا القانون الوضعي لتطوّر الرأسمالية الانكليزية في القرن التاسع عشر قانوناً معيارياً لتطور الاشتراكية الروسية في القرن العشرين. وكان ذلك خطأً قاتلاً حال منذئذٍ دون التفكير في الاشتراكية انطلاقاً من غاياتها، وجعل من الأفضلية المطلقة للصناعة الثقيلة عقيدةً، ناقلاً بذلك لا إنسانية التصنيع الوحشيّ لبداية القرن العشرين في انكلترا وفي فرنسا.

وفي شروط تأخّر روسيا الاقتصادي في ١٩١٧ ثم في إعادة الإعمار بعد دمار الحرب العالمية الثانية، أمكن لأولية الأمر بالنمو الصناعي أن تظهر وكأنها ضرورةٌ تاريخية لكي لايسحقها تطويقُ القوى الرأسمالية.

لم يَغدُ الدمارُ البشري واضحاً إلا بعد الإقلاع الصناعي (١٩٣٧ والمحاكمات الكبرى) لكن هذا الدمار أُخفي بسبب ضرورة المواجهة، أثناء الحرب، ولم يُثِر التمرّدات الأولى في ألمانيا وهنغاريا ثم في تشيكوسلوفاكيا بخاصة إلا بعد إعادة الإعمار.

الانحراف الثاني يقوم على الخلط بين التحويل الاشتراكي وملكية الدولة. وكان ماركس يهزأ من الذين يعرّفون الاشتراكية بأنها التأميم. وكان يقول: «سيكون حينئذٍ بسمارك أكبر اشتراكي في أوروبا لأنه أمّم البريد!».

في ١٩٢٣ عرّف لينين التحويل الاشتراكي في آخر مقالة له في برافدا حول «الحركة التعاونيّة»، على أنها خلقٌ لشبكةٍ من التعاونيات المسيّرة ذاتياً. وقال: «سوف يستغرق الانتقالُ، في الريف، عشر سنوات أو عشرين، وينبغي أن يتحقق على أساسٍ من التجارب الناجحة، دون استباق وعي الفلاحين لقيمة النظام». وعندما قصد ستالين إلى تأميم الزراعة في تسعة أشهر وبطريقٍ تسلّطية، أصاب الزراعة في الصميم، ولم تشف من الإصابة حتى اليوم.

إن التحويل الاشتراكي لوسائلِ الإنتاج في بلد ذي رأسمالية متخلّفة أدى إلى تحقيق التصنيع لا انطلاقاً من التعاونيات المسيّرة ذاتياً، لكن من فوق، أي بالتأميم والمركزة. وبدلاً من أن تكون الخطةُ أداةً لأنسنة الاقتصاد، وتوجيه الإنتاج تبعاً للحاجات الإنسانية لا الربح، فقد أصبحت مؤسسةً تراتبية بطريقة شبه عسكرية، حيث كان الفنيّون والبيروقراطيون وأعضاء الجهاز الحزبي يحتفظون بجميع السلطات ويقرّرون باسم العمال الذين لايُستشارون أو يُستشارون على نحو شكليّ خالص، دون تأثير في الإدارات المركزية.

إن هذا التصوّر لدور الدولة في تناقض جذري مع تصوّر ماركس: كان ماركس يضرب كومونة باريس مثلاً «للشكلِ جاهز» لدولةٍ اشتراكية، مناقضة تماماً للدولة السوفياتية. كانت الكومونة، في مطمعها، وفي شكلها الطبيعيّ اتّحاديةً لامركزيّة، ودون حزب وحيد: كان أنصار برودون يحتفظون بالأكثرية المطلقة، وكان لأنصار بلانكي حضورهم، ولم يكن فيها سوى ماركسي واحد.

الانحراف الثالث الأكبر قام على الخلط بين التخطيط الذي ليس له سوى دور التوجيه، وبين طريقة للإدارة من فوق، محدّدة للاستثمارات والأسعار ومعايير الإنتاج، والتوزيع التجاري، وانتقالات السلطة، انطلاقاً

من بيروقراطية مركزية، وأجهزة محلّية معيّنة منها. هذا الانحراف الثلاثي قاد الاقتصاد إلى الفوضى، والحرية إلى السجن.

إن أحد أكبر أخطاء الأحزاب الشيوعية هو أنها اتخذت من كرّاسة لينين «ماالعمل؟» نموذجاً للتنظيم، باسم «المركزية الديموقراطية». كانت «ما العمل» تُشيد بتنظيم حزبي من النمط العسكري. لكن تلاميذه نسوا أنه تصوّر ذلك التنظيم من أجل السرّية وحدها، في مواجهة القمع القيصري الوحشي. والحفاظ على «شيوعية الحرب» في الحزب، في زمن السلم، لايمكن أن يؤدّي إلا إلى السقوط.

والذي مات مع الاتحاد السوفياتي ليست الماركسية إذن وإنما كاريكاتورها المأساوي.

على العكس، إن منظور ماركس عن تطور المجتمعات لم تَثبت صحتُه قط، في رأيي، بمثل هذه الروعة التي نجدها اليوم.

إن منظّرين اثنين للرأسمالية تكهّنا بمستقبل النظام: وهما آدم سميث وكارل ماركس.

في سنة ١٧٧٦، بسط آدم سميث الذي دُعي أبا الاقتصاد السياسي، في كتابه الأساسي «ثروة الأمم» نظرية للنمو توصف بأنها «كلاسيكية» وهي تظلّ الخطّ الموجه الأكبر لما اتُّفِق على تسميتها حتى اليوم: «الليبرالية».

وفكرتُه الرئيسية هي إنه إذا كان كلُّ واحد تقودُه مصلحتُه الشخصية في الربح، فإن المصلحة العامة ستكون متحقّقة. ذلك أن يداً غير مرئية تؤمّن الانجسام.

أما ماركس فهو ينطلق، على العكس، من تحليل عميق لعمل آدم سميث، ويعترف أن الرأسمالية بهذا التصوّر ستخلق ثروات عظيمة

وستحفز تطوّر التقنيات (وهو في «رأس المال» لم يدّخر إعجابه بتلك الدينامية البروميتية في النظام)، لكنها ستخلق في الوقت نفسه تفاوتاتٍ رهيبة وبؤساً رهيباً.

واليوم (كما ذكرنا في المدخل) يغدو هذا الاستقطابُ المتزايد للثروة لدى الأقليّة، والبؤس لدى الجماهير، يغدو واضحاً على مستوى العالم كما هو في كل أمّة.

لقد حلّل آدم سميث في نهاية القرن الثامن عشر وكارل ماركس في منتصف القرن التاسع عشر الرأسمالية في زمن توسّعها واستخلصا تنبؤين مستقبليّين مختلفين، واليوم، في حين تسود الليبراليةُ وحدها على مستوى الكوكب، مَن الذي كان تنبّؤه أصدق حول مستقبل الرأسمالية: أهو آدم سميث الذي أكدّ أنه إذا ماتابع كلُّ واحد مصلحته الشخصية فإن المصلحة العامة ستكون مؤمّنة، أم ماركس الذي حلّل آليات تراكم الثروة في قطب والفقر في قطبٍ آخر؟

لقد أظهر ماركس كيف يمكن التغلّب على هذا التناقض: وذلك بخطّةٍ توجّه السوق من أجل حماية المستضعفين ومن أجل وَضع الثروات المُنتَجة في خدمة تطوّر كل إنسان وأي إنسان لا استبعاده وموته.

إن الخيار بين الاشتراكية والبربرية مطروحٌ اليوم أكثر من أي وقتٍ مضى: البربرية التي تولّد هذه الانقسامات والاستبعادات القاتلة على مستوى العالم وعلى مستوى كل مجتمع، أم الاشتراكية التي ليست سوى بحث عن الوسائل لمنع هذا الاستقطاب وذلك بإعطاء الأفضلية للوحدة البشرية ولكي تُزهر في كل إنسان ملءُ إنسانيته.

لكن مجيء الاشتراكية ليس حتمياً. فليس من حتميّةٍ إلا بالنسبة إلى بنيان الرأسمالية المُستَلَب: إن انحرافاتها تقودنا اليوم إلى بربرية الاستقطابات المتزايدة للثروة وللبؤس، وإلى الانتحار الكوكبي.

كان ماركس، على العكس، يقول: إن تنامي الاستلاب لايبلغ أبداً حداً يَستبعد إمكان النضال ضد هذا الاستلاب. وذلك ماكان، في تحليلاته، ملامسةً لتعالي الإنسان بالنسبة إلى حتميّات قطّاعات الطبيعة.

ليس المستقبلُ ما سيكون بل ما سَنصنعه.

- ٣ -
حربٌ بين وحدانية السوق والمعنى:

لم يحدّد يسوع أيّ برنامج سياسي ولا أي مذهب اجتماعي واجبين على جميع الشعوب وفي جميع الأزمنة.

ليس المُرادُ إذن أن يُعمَد إلى إضفاء صفة القداسة، باسم الإيمان، على لزوم الانتماء إلى اليمين أو إلى اليسار. لكن مانستطيع أن ننادي به، وماينبغي أن ننادي به، من كل قوانا، هو أننا لانستطيع باسم إيماننا أن نُقرّ تقسيم العالم إلى اثنين، الشمال والجنوب، وتراكم الثروة في قطب من المجتمع، والبؤس في القطب الآخر. وإذا لم يكن العالم واحداً، فلا يمكن أن يكون هناك معنىً لا لحياتنا الشخصية، ولا لتاريخنا المشترك.

إن مهمتنا هي أن نجمع جميع الناس ذوي الإيمان - أيّاً كان إيمانهم - ضد العالم الحالي، عالم اللامعنى، وأن نخلق نَوَياتٍ[1] لمقاومة اللامعنى، ناجين ومقاتلين كلَّ ماهو مناقضٌ لوحدة العالم السمفونية، حيث يستطيع كلُّ طفلٍ وكلُّ امرأةٍ وكلُّ رجل أن يطوّر تطويراً تاماً جميع الثروات الإنسانية التي حملها في ذاته، لكي يحمل كلُّ شعب وكلُّ إيمانٍ بإسهامه إلى وحدة العالم المخصبة.

وذلك يَستتبع أن نكافح كلَّ مايتعارض مع هذه الوحدة، بدعوى فرض هيمنةٍ امبراطورية، ماهي إلا وحدة زائفة.

---

(١) نَوَيات: جمع نَواة.

ما وحدانيةُ السوق؟

مثل هذه المساعي تفترض قبل كل شيء أن نحطّم المؤسسات التي تقوم عليها وحدانيةُ السوق والتي هي حالياً «السلطة المدنية» لسادة العالم، الولايات المتّحدة وتابعيها والمتواطئين معها من (G7): «الغات» وصندوق النقد الدولي، وجميع الأدوات التي تفرض، باسم حريةٍ مزعومةٍ، وثنيّة المال.

ولتبرير هذا الدمج بنظام السوق العالمية الخاضعة للهيمنة الأمريكية، تُرسّخ ايديولوجيةُ وسائل الإعلام فكرةَ «الضرورة»، وكأن الاقتصاد علمُ الأشياء وليس تنظيماً إرادياً للناس. إنها تحاول مثلاً أن تُوهم أنه ليس من خيارٍ لـ «غات» سوى الانطواء القومي المؤمن بحماية السوق من المنافسة الخارجية، وهو انطواء يقود إلى العزلة والاختناق. لقد أظهرنا، على العكس، إن تغيّراً جذرياً لعلاقاتنا مع العالم الثالث يفتح «سوقاً» (من نمطٍ جيد) أوسع بما لايقاس من السوق «الثلاثية الأضلاع» (الولايات المتحدة، أوروبا، اليابان) مع صراعاتها الوحشيّة ومع القدرة على منافسة القوى الاقتصادية التي ليست مكمّلةً لنا بل خصماً لنا. إن الولايات المتحدة التي تتطلّب من البلاد الأخرى الخَلَلَ الكلّي لحياتها الاقتصادية حتى لاتُبدي أيَّ عائقٍ في وجه توسّعها، تواصل، وحدها، ممارسة نزعة الحماية الجمركية الوحشيّة: تسمح المادة ٣٠١ من القانون الأمريكي بتطبيق العقوبات الوحيدة الجانب حيال كل من ينوي الحدّ من الاستيراد «الحرّ» من الإنتاج الأمريكي. وهكذا «استُعمِرت» زراعتُنا التي تُفرض عليها استراحةُ الأرض، وسينمانا، وفولاذُنا، وخمورُنا، وصناعةُ حديدنا، وتقنيةُ إعلامنا، وطائراتنا.

إن العالم الثالث يمثّل مساحةً اقتصادية أوسع كثيراً بشرطين: الشرط الأول هو ألاّ يُعتبَر مصبّاً ومستودعاً لفائض اقتصادنا المشوّه الذي يُنتج

للتسلّح ويُنتج الأدوات، أكثر ممّا يُنتج لحاجات الشعوب الواقعية (شعوبهم وشعوبنا).

الشرط الثاني مفادُه أن نجعل المليارات الثلاثة العاجزين حالياً عن الوفاء بدينهم قادرين على الوفاء وذلك بأن تُمارس حيالهم سياسةٌ معارضةٌ على طول الخط لسياسة صندوق النقد الدولي الذي يُخرّب منذ ربع قرن العالم الثالث إذ يفرض عليه «نموذج تطوّرنا» الخاص بنا. والمطلوب، على العكس أن نتيح لهذه الشعوب ابتكار أنماط من التطوّر «الداخلية النموّ»، أي التي تؤمّن الاكتفاءالغذائي الذاتي، وتطوُّر حاجات تلك الشعوب، حاجاتها النوعيّة النابعة من تاريخها وثقافتها وبيئتها الطبيعية.

وسائل الإعلام واللامعنى:

جميع تبدّلات الإنسانية إنما تبدأ في وجدان البشر، كما تشهد بذلك الهبّاتُ الروحيةُ الكبرى للبوذية والمسيحية والإسلام والإصلاح الديني، وكما تشهد بذلك الثوراتُ الكبرى، على غرار الثورة الفرنسية التي هيّأ لها قرنُ الأنوار والموسوعةُ، أو على غرار ماهو أقربُ إلينا، تحرّر الهند التي اغترفت، مع غاندي، من ينابيع «فيدانتا»؛ أو دور العنصر الديني في الثورة الإيرانية ضد «الحداثات» المستوردة.

ولتهيئة هبّاتٍ جديدة بهذا الاتساع، يجب نقلُ المعركة قبل كل شيء إلى مستوى معالجة العقول وتمهيدها بوسائل الإعلام - ولاسيما التلفزيون -

ثلاثة قطاعات تكوّن مبدئياً وظائف التلفزيون: الإعلام والترفيه والتنشئة. وبمقتضى قانون السوق الذي يحكم البرامج تبعاً للحضور (الذين يحدّدون بدورهم الإعلان) فإن المستمعين والمشاهدين هم مجرّد زُبُن.

فيما يتعلّق بالإعلام تُباعُ الصور والوقائعُ كسلعٍ، وهي تُفرزُ، على

المستوى العالمي، من بعض الشركات التجارية ـ لكن «مردوك»، و«ماكسويل»، و«هيرسانت»، و«بيرلسكوني» ليسوا فقط تجاراً يؤمّن لهم ماهو مثيرٌ وساديٌ ومأتميّ أربحَ المبيعات، وإنما هم أيضاً سياسيون يتلاعبون «بالآراء العامة» ليحملوها على قبول المذابح، كما فعلت مثلاً شبكةُ C.N.N الأمريكية التي احتكرت الأخبار احتكاراً مطلقاً، أثناء حرب الخليج.

إن الخبر والواقعة والصورة ليست سلعاً فحسب ولكنها أسلحةٌ أيضاً.

وإليكَ بعض الحقائق التي أعطاها الجنرال «غالوا» في مقدمته لكتاب «جاك ميرلينو»:

بينما كان الرئيس بوش يتمنّى أن يسانده مواطنوه في عملية تدميرالعراق التي كان يعتزمها، وبينما كان الكويتيون يأسفون لقلة الاهتمام الذي أبداه الأمريكيون حيال مصيرهم، موّلت البلدانُ البترولية في شبه الجزيرة العربية وكالةً للعلاقات العامة فيما وراء الأطلسي هي «هيل ونولتون»، وذلك لتشنّ حملةً في صالح حرب تحرير الكويت. استخدمت الوكالة أنجع الحيل، الحيلة التي ستعبّئ أمريكا بأسرها: الموت المتعمّد للمولودين الجُدُد الذي روته لاجئةٌ شابةٌ أفلتت بأعجوبةٍ من أيدي الأفظاظ العراقيين. كتمت اسمها خوفاً من الانتقام الذي يُمارس إزاء أسرتها التي ظلّت بين أيدي المحتلّين، فروت بالتفصيل كيف أن العراقيين اختطفوا اثنين وعشرين مولوداً من الحاضنات ورموهم أرضاً وتركوهم يحتضرون، روت ذلك كله والدموع تنهمر من عينيها. هذه الدقائق القليلة من التلفزيون هزّت نفوس الأمريكيين حتى إنهم طالبوا بالانتقام. واستُبعد العراق من بين الأمم، وبُرّرت سلفاً المذابح التي تلتْ والمقاطعةُ التي قضت على ٢٠٠٠٠٠ عراقي، وبخاصة الأطفال. وما إن انتهت الحربُ حتى عُلِمَ أن «هيل ونولتون» تلاعبت بـ ٢٥٠ مليوناً من الأمريكيين لقاء

عشرة ملايين دولار بفضل الصورة المُتلفزة: كانت اللاجئةُ ابنة سفير الكويت في الأمم المتّحدة، أما قصة الأطفال الذي انتزعوا من الحاضنة فكانت من اختراع الوكالة وقد أكّد صحتها الرئيس جورج بوش نفسه لأنه استشهد بها عدة مرات في مجلس الشيوخ وفي التلفزيون وفي الصحافة.

مثال آخر: تقع الصومال في موقع ممتاز، من الناحية الستراتيجية، على مخرج البحر الأحمر، على مقربة نسبية من شبه الجزيرة العربية، الطريق الأكثر استخداماً من حاملات النفط التي تسير بحذاء الساحل. وقد أقامت فيها الولاياتُ المتحدةُ مطارين ضخمين كما أقامت محطةً أرضيّة لمراقبة سير أقمارها الصناعية. ومن أجل هذه الأسباب جميعاً، وبلا شك، كانت المجاعة التي يشكو منها السكان البائسون موضوعاً للكثير من الريبورتاجات التلفزيونية. وهكذا هُيّئ الرأيُ العام للتدخّل العسكري والإنساني الحاشد. وقد جرى بتوفيقٍ لامثيل له، لكنه إنما نال الموافقة تقريباً بفضل الصورة.»

إن مختاراتٍ من هذا النمط جعلت من الولايات المتحدة والدول المكمّلة لها في الصومال مُحسنةً إلى الإنسانية، في حين أن المؤن التي حُملت والتي وُزّعت، أمام مئة آلة مصوّرة، لم تكن تمثّل سوى ١٠٪ مما كانت توزّعه كلّ يوم منظّماتٌ إنسانيّة مستورة.

وفيما يتعلق بمهمة التلفزيون الثانية، وهي الترفيه، فإن الإخراج يخضع لقوانين السوق نفسها، وفي هذا الميدان، كان استغلالُ أدنى الغرائز، «الغرائز القاعدية»، غرائز الدم والجنس هو القاعدة.

لاحظ سقراط قديماً أن الطفل لا يحار في الاختيار بين حلوى الحلواني ودواء الطبيب. لكن سادة العرض التلفزيوني لا يكتفون باعتبار مشاهديهم كالأطفال.

إن سيّد التلاعب بالعقول، أدولف هتلر، كان يقول: «لكي أحصل على الموافقة، أمام جمهور المستمعين، أتوجّه إلى أغباهم، وإلى أسفل مافيه: الغدد الدمعيّة أو الجنسية... وأربح دائماً. أما الأقلية الناقدة فأنا أتعهّد بهم بطريقة أخرى».

صرّح أحدُ مُنتجي منوعات القناة التلفزيونية الأولى الفرنسية لـ «تيليراما»: «كلما خفضنا المستوى ازداد الحضور؛ الأمرُ هكذا! هل ينبغي أن نتصنّع الذكاء ضد المشاهدين؟ هؤلاء ليس عليهم أن يفكروا. وإذن، فلنكف عن إعطاء المواعظ». إن المقارنة قاسية لكنها قد تدفع إلى التفكير.

لكن جمهور المشاهدين والمستمعين لا يتولّد تولداً ذاتياً.

وهكذا تتكاثر على الشاشات الصغيرة في العالم بأسره نجومُ التلفزيون - صندوق القمامة، الذي يفيض بأسوأ الإنتاجات الأمريكية، من «مادونا» إلى الأبطال المبيدين لأعدائهم الذين تمرّ جميعُ العلاقات الإنسانية عندهم من خلال المسدّس، أو إلى أبطال «دالاس» الذين تمر جميعُ العلاقات الإنسانية عندهم بواسطة الدولار.

وتبقى الألعابُ التي تكمن أقلُّ عيوبها في إعطاء فكرةٍ مشوهة عن الثقافة: مُماهاة الثقافة بالذاكرة، ذاكرة أي شيء، بدءاً من أول جولة حول فرنسا إلى طول نهر «أورينوك». أقلّ العيوب، لأن هناك عيباً آخر: وهو العاب الحظ، والجري إلى اليانصيب الذي ابتُكر من أجله هذا الشعار: «هذا سهل،، ويمكنه أن يدرّ مبلغاً ضخماً!» هذا ما يُلخّص أخلاقيّة النظام بأسرها، وهذا كل ما قد يبقى من رجاءٍ وهمي لدى الذين لايملكون شيئاً.

ماهو مشترَكٌ، في الطريقة التي يضطلع التلفزيون فيها بهذه الوظائف الثلاث، هو تدميرُ كل فكرٍ نقديّ، كل محاولةٍ للبحث عن معنى. كل انبعاثٍ لمشروعِ ما مُستبعدٌ من المشهد السمعي البصري والإعلامي على أيدي الرقابة الصريحة أو الضمنية، رقابة قوانين السوق والسلطة، والسلطة

حامية لتلك القوانين وقريبة منها، وكلا السلطة وقوانين السوق خاضعان لوحدانية السوق.

إن مقاومة هذا «الاحتلال» الثقافي (أو على الأصح المناهض للثقافة) ينبغي أن تبدأ بتوضيح لفضح الذرائع الايديولوجية التي تمتدّ خلفها السلطةُ الامبراطورية للولايات المتحدة، طليعة انحطاط الغرب. وبعد فضح هذه الأضاليل الايديولوجية ستغدو ممكنةً المقاطعةُ الاقتصادية للصادرات التي ترمز بوضوح عظيم للثقافة الأمريكية. وتبدأ هذه المقاومة بتطوير روابط مشاهدي التلفزيون لفرض احترام حقوق القاصرين الموقّت، وذلك بالحصول على قنواتٍ للبثّ تقمع تدريجياً المسلسلات والأفلام الأمريكية، والألعاب المنسوخة عن القنوات التجارية الأمريكية، والأخبار المضلّلة المستقاة من وكالات الصور أو النصوص، ومن المهم، لمقاومة هذا التضليل الإخباري المنهجي أن نعرف مثلاً الأسعار المقارنة بين محاربة التصحّر بواسطة اللاقطات الشمسية والمضخات وبين حاملة الطائرات أو رحلة إلى القمر. هكذا فقط يمكن أن تتّسع المنافسات الكبرى من أجل التفكير الجماعي حول مشروعات المستقبل وغايات الإنسانية الأخيرة.

إن تطبيق المقاطعة يُغيّر جذرياً أسلوب العمل السياسي. أولاً لأنه لا يتضمن تحزّباً أو تفويضاً بالسلطة، بل على العكس، هو يتضمّن مسؤوليةً والتزاماً شخصيين، تترتّب عليهما، في بعض الأحيان، تضحيات - التضحية بأشيائنا المفضّلة المعتادة - تضحيات تقود إلى تغيّرات في «نمط حياتنا» الذي اصطبغ بالصبغة الأمريكية الواضحة.

وذلك عملٌ غيرُ عنيف، لكنه قد يقتضي مخاطر شخصيّة، عندما تتّسع الحركةُ ويمكن التفكيرُ في تدابير أكثر طموحاً من مثل رفض الأقساط الضريبيّة ضد الغزو الأمريكي للتلفزيونات، أو حتى الإضراب الاصطفائي عن الضريبة.

النصف الآخر للعالم:

أول تدبير ينبغي من أجل العمل على وحدة العالم هو إلغاء دَين العالم الثالث. إن هذا الدَين المزعوم لا أساس له ولا تبرير.

يمكننا أن نتساءل قبل كلّ شيء: مَن الدائن؟ الغربُ، بالفعل، يحتفظ بدَينٍ رهيب إزاء العالم الثالث: من الذي سدّد للبيرو مئات الأطنان من الذهب والفضة التي نهبها من هذا البلد الغزاةُ الاسبان؟ من الذي سدّد للهند القطن الذي صنع ثروة مانشستر؟ من الذي سدّد للعراق وإيران وجميع البلدان النفطية البترول الذي سحُب بأسعارٍ ابتزازيّة على أيدي المستعمرين والشركات المتعدّدة الجنسيات؟

ينبغي بعد ذلك أن نتساءل عن سبب الاستدانة الحاليّة. بُعَيد إزالة الاستعمار السياسية المزعومة، عمدت البلدان المستعمِرةُ قديماً إلى تفكيك بُنى الاقتصاد الوطني للبلدان المستعمَرة، ولاسيّما بأن ضحّت بالزراعات الحياتية لمصلحة الزراعات الأحادية أو الإنتاجات الأحادية التي تجعل منها توابع تَلحق باقتصاد الدولة المستعمرة قديماً، لمصلحتها حصراً دون غيرها. إن مثل هذا الاقتصاد لايمكن أن يؤمّن الاستقلال ولا الاكتفاء الغذائي الذاتي. واليد العاملة الصناعية لم تكن مُتلائمة مع حاجات هذه البلدان. فاستمرّت التبعيةُ إذن وغدت القروض لامفرّ منها.

ثم إن هذه القروض قد سدِّدت منذ زمن طويل بفوائد الربا التي تُدفَع للمُقرضين الأجانب. الجزائر مثلاً، وهي مدينةٌ بـ ٢٦ مليار دولار، تدفع سنوياً ٦ مليارات فوائد. بمثل هذه الشروط، يغدو كلُّ تصحيحٍ اقتصادي غير ممكن، وهاهنا المصدر الأساسي للأصوليّات.

التدبير الثاني الذي ينبغي أن يُتّخذ سيكون الوقف الجذري

«للمساعدة» المزعومة لهذه الدول. إن هذه «المساعدة» تمرّ عبر الحكومات التي يستخدم رؤساؤها والجماعاتُ المدينيّة والإقطاعية والقبلية التي تساندهم ذلك المال لمصلحتهم الشخصية أو لشراء الأسلحة المخصّصة لقمع شعوبهم ذاتها.

وأخيراً فإن جزءاً كبيراً يُغذّي الفساد والرشوة في الشمال وفي الجنوب.

ينبغي أن تذهب القروض والاستثمارات مباشرةً إلى الأهالي دون أدنى أبوية: وحتى القروض الطويلة الأجل ينبغي أن تُسدَّد بكاملها لأن الهدف الأكبر هو تحميل المسؤولية للمستفيدين من هذه القروض وهذه الاستثمارات.

ستكون الطريقة على خلاف جذري مع طريقة صندوق النقد الدولي.

١ ـ لا تمرّ القروضُ عبر الحكومات: يتّصل المُقرضون أو المستثمرون اتصالاً مباشراً بجمعيات المُنتجين والتعاونيات والنقابات وجماعات القاعدة.

لقد أُحدِثت، ولاسيّما في افريقيا، جمعياتٌ للمنتجين من هذا النوع، وكانت النتائج دائماً تقريباً إيجابيةً، إذ أن تلك المجموعات استخدمت تقنياتٍ متناسبة مع أرضها وثقافتها وتقاليدها. إن الغنى غير المتوقّع لهذه المبادرات وتطور التقنيات «المناسبة» تُؤمّل بولادة أشكال للتطور «داخلية» ليست مفروضة بحسب النموذج الغربيّ.

٢ ـ إن القروض والاستثمارات لاتُمنح إلا من أجل مشروعات محدّدة لأعمال ذات نفعٍ عام: مثلاً تطوير الزراعات أو أعمال الريّ، والنقل، والبنية التحتيّة.

يجري التسديد بعملة البلد لتسهيل إعادة الاستثمار في أرضه (لا تهجير الدائن الخارجي للأرباح).

وهكذا تغدو ممكنةً مضاعفةُ المبادلات بين الجنوب والجنوب (٨٠٪ من الموارد العالمية) بدلاً من أن يُرى فقراء الجنوب يدفعون كما يفعلون اليوم ترف الطبقات الثرية في الشمال.

٣ ـ هذه المبادلات ينبغي أن تتمّ بطريق المقايضة، في الأساسي منها، لكي لاتتوقف على العملات الأجنبية (وبخاصة الدولار) والمضاربات التي تخضع لها.

٤ ـ إعادة تقدير أسعار التصدير الآتية من بلدان الجنوب لوضع حدٍّ لمبادلات متفاوتة تفاوتاً آخذاً في التزايد: في سنة ١٩٥٤ كان يكفي البرازيلي ١٤ كيساً من القهوة لشراء سيارة «جيب» من الولايات المتحدة. وفي ١٩٦٢ كان يلزمه ٣٩. في ١٩٦٤ كان «الجامايكي» يشتري الجرّار الأمريكي بـ ٦٨٠ طناً من السكر، وفي ١٩٦٨ بـ ٣٥٠٠ طن. هذا التفاوت الاستعماري مايزال موجوداً.

ماتزال البلدان الفقيرة تُمدُّ البلدان الغنيّة. لقد سجّل برنامج الأمم المتحدة للتطور: «من ١٩٨٣ إلى ١٩٩١، نقصاً عملياً إلى النصف جدول الأسعار لمجموعة من ٣٣ صنفاً أساسياً (خارج الطاقة) من (١٠٥) إلى (٥٧) (...) وبين ١٩٨٩ ومنتصف ١٩٩١ انخفضت أسعار التصدير للمنتجات الأساسية في البلدان النامية ٢٠٪ (....) وبلغت أسعارُ القهوة والشاي في قيمتها الواقعية أدنى مستوى من ١٩٥٠».

كل التدابير المقترحة من أجل تبديل جذري لعلاقاتنا مع العالم الثالث تتّجه إلى تحرير العالم الثالث من عبودية السوق العالمية المتكاملة (كما يفهم ذلك القادةُ الغربيون) التي هم ضحاياها الرئيسيون.

بالنسبة إلى هؤلاء القادة، ثلثا الإنسانية عاجزان عن الوفاء بالدَين، فهما زائدان عن اللزوم.

لقد بيّنا إلى أي نفيٍ للوحدة الإنسانية تقود وثنيّةُ السوق.

نحو ٣٥٠٠٠ طفل مايزالون يموتون كلّ يوم في العالم (ومعظمهم من العالم الثالث) من اصطلاح أمراضٍ يمكن تفاديها بسهولة أو يمكن شفاؤها، أو من سوء التغذية. نحو ٦٠٪ من الوفيات تُعزى فعلاً إلى أمراض ثلاثة: التهاب الرئة والإسهال والحصبة.

إن نقص الفيتامين أ يهدّد بالموت والأمراض الخطيرة والعمى، ١٠ ملايين طفل في العالم (إن ذلك النقص يحمل العمى إلى حوالي ٢٥٠٠٠٠ طفل سنوياً).

وكما أن نقص اليود يهدّد مليار شخص ويظلّ أحد الأسباب الرئيسية للتخلّف العقلي في العالم، في حين أن كمية اليود الضرورية لحياة إنسانية تحتويها ملعقة قهوة. واجتثاثُ هذا النقص يكلّف ١٠٠ مليون من الدولارات، أي مايعادل ثمن طائرتين مقاتلتين.

لتقليص عدد وفيات الأطفال الذين هم دون الخامسة إلى الثلث، ولتقليص نسبة وفيات الأمهات إلى النصف، ولتوفير المياه الصالحة للشرب ووسائل النظافة لكل أسرة، ينبغي لبلدان الشمال أن تحرّر ٢٥ مليار دولار أكثر ممّا أُنفق على النموّ. وهذا المبلغ أقل من المبالغ التي يخصّصها الأوروبيون في سنة لشراء الخمر، والأمريكيون لشراء الجعة.

هناك مثالٌ أشدّ أسراً للنفوس: لقد كانت الصحراء منذ بضع ملايين من السنين غابةً. ومن الممكن إرجاعها خصبة من جديد، من داكار إلى مقاديشو، وإنهاء المجاعات في افريقيا.

ويحتاج ريُّها إلى ثلاثة أنواع من الأشغال:

١ ـ سدود هضابيّة «صغيرة»، ولاسيما عند محيط الصحراء، لتجميع مياه فصل الأمطار.

٢ ـ استخدام حقول الماء الجوفيّة. وهي قليلة العمق وبالتالي قليلة الكلفة.

٣ ـ الوصول إلى «الجيوب المتحجرة» الهائلة المحتوى. وهي جيوب عميقة لكنها أقل عمقاً بكثير من الحقول البترولية في حاسي مسعود حيث يبلغ عمقُ الحفر ٢٠٠٠ متر.

إن كلفة مجموع هذه الأشغال التي يجب أن تنفّذ يُقدّرها الاختصاصيون بمليار دولار ونصف. وهذا هو سعر حاملة طائرات مع طائراتها الـ ٨٦ من طراز رافال. وهو أقلّ بنحو مئة مرة من مجموع الاعتمادات للتجهيزات العسكرية التي نصّت عليها ميزانيات فرنسا من ١٩٩٥ إلى ٢٠٠٠ (من ٦١٣ إلى ٦٢٠ مليار فرنك خارج التضخم) أي حوالي ١٥٠ مليار دولار). ومقارنة أخرى: إن النفقة التي ينبغي أن تُدفع لإخصاب الصحراء تُمثّل سُدسَ ماقدّمته الولايات المتحدة من أسلحة للبلدان النامية في ١٩٩٢ (١٥ مليار دولار).

تحوّلُ الغرب:

إن «النمو» بمعناه الغربي هو خلقُ حاجاتٍ جديدة، حتى لو كانت حاجات مُصطنعةً ومُهينة. والمثال النموذجي اليوم لاقتصاد التبذير هذا هو هذه الهجمة على الأدوات الالكترونية. أهو تقدّم «إنساني أن يصل المرءُ إلى أربعمئة قناةٍ تلفزيونية دولية؟ أن نقدّم لأبنائنا ألعاباً الكترونية ذات حركاتٍ تفاعلية أكثر تطوراً من «ننتندو»، وفيها يستطيعون أن يشاركوا في حرب أو في اغتصاب جماعي.

أن يُوقَفَ العالمُ على قدميه من جديد يعني أولاً أن تُعاد إلى السوق وظيفته الحقيقية التي هي أن يكون موضعاً لبروز الحاجات الماديّة والروحية الإنسانية الحقّة، وموضعاً لإرواء تلك الحاجات.

ويتطلّب ذلك، كعملية أولى من عمليات التصحيح، نهضةً حقيقية للإنسان، تحويلاً لمجموع جهازنا الإنتاجي، المثال الأكثر إثارة هو مثال صناعة التسلّح التي تمثل اليوم ٧٪ من الدخل القومي الفرنسي الإجمالي والتي تُعطي فرنسا المركز المخزي لثالث بائعٍ للأسلحة في العالم بعد الولايات المتحدة وروسيا.

إن عمل البحث العلمي بلغ حدّاً من الشدة والتمويل بحيث أن كثيراً من المراكز المدنية ليست سوى فروع تُساعَد مالياً، في جميع المجالات، من الفيزياء إلى علم الأحياء، ومن علم الفلك إلى مقاومة المواد أو إلى الكيمياء. وكأن البحث من أجل الحياة ليس سوى مادة ثانوية لصناعات الموت.

أما عددُ الذين يعملون، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من أجل الحرب فقد بلغ من الكثرة بحيث أنه يُحتَجُّ أحياناً بحجّة البطالة للإبقاء على هذه الترسانات وملحقاتها الناشطة. ومع ذلك فكم من أجهزة زراعية للعالم الثالث، كم من وسائل نقل غير معهودة، كم من تقنيّات لجمع البقايا المعدنية من أعماق البحار، كم من أجهزة تبديل طبيّة علمية، كم من وسائل للتفتّح الإنساني، يُمكنها أن تُنشأ بهذه الصناعة العقيمة!

إن جيوشنا التي آل بها الأمرُ اليوم، هي وسادتها من حلف الأطلسي، أن تتساءل، منذ أن اختفت من أفقها الدريئةُ السوفيتية: ما المستقبل؟ مَن الذي يهدّدنا؟ وضدّ مَن ينبغي أن ننظّم دفاعنا؟ إلا إذا كان ذلك من أجل عمليات استعمارية لاحقة مع مقاولةٍ من الداخل، أو من أجل قمعٍ داخلي محتمل.

لكن صناعة التسلح ليست الصناعة الوحيدة التي يجب تحويلها فهناك فعالياتٌ مؤذيةٌ مثلها لأنها تهدف إلى محاربة الفكر، ولاسيما «الدعاية»

التي تلعب دوراً ضاراً وحاسماً، في إثارة الحاجات. كل شيء يجري، في المجتمع الذي تلعب فيه الدعايةُ دوراً محرّكاً، وكأننا نعيش بحسب مبدأ سفسطائيي أثينا الذي لايُراعي النزعة الإنسانية والذي فضحه أفلاطون قديماً: «الخير أن تكون لك أقوى الرغبات الممكنة، وأن تعثر على الوسائل (أيّاً كانت) الكفيلة بإشباعها».

هذه الدعايةُ لاتكتفي بالتهام غاباتٍ بأسرها من أجل كرّاسات الكذب وقوائمه: إنها تلعب دوراً حاسماً من أجل تمويل الصحافة والتلفزيون وبالتالي من أجل توجيههما، وحتى في الإعلاء السياسي لإفرادٍ مظهرهم أعظم أهميةً من المشروع والحجج.

وهكذا تُفتتح سوقٌ جديدةٌ لصنع صورة قائدٍ بواسطة مستشارين على اتّصال به. ويُقدّر متوسطُ الكلفة لصنع هذه الصورة في الولايات المتحدة بحوالي مليوني دولار. إن اقتصاد السوق يخلق هكذا سلطة جديدة للسلطة الإعلامية مؤلفة من الثلاثي المشؤوم: رئيس مؤسسة الاتصال، ومقرّر التلفزيون ورئيس الحزب السياسي. إن هذا الإعلام يغدو بذلك الاسم السياسي المستعار لوحدانية السوق.

لم نذكر هنا سوى مثالين رئيسيين (التسلح والدعاية) من صناعة الأشياء غير المفيدة، ولعلنا نجد ألف مثالٍ آخر.

تلك هي المراحل الأولى الممكنة من أجل جبهة إنسانية حقيقية متقدّمة.

- التوجّه الحاسم نحو وحدةٍ سمفونيّة للعالم بالتغيير رأساً برأس لعلاقاتنا مع العالم الثالث.

- وبصورة متناظرةٍ مع ذلك التوجه، رفضُ وحدةٍ امبراطوريةٍ لمصلحة قوةٍ عليا تُديمُ ثنائية العالم القاتلة وتُفاقم منها.

- تعديلٌ لمواقفنا، حيث التحوّل إلى «الواحد» وتطوير الفكر الخلاّق يُولدان، قبل كل شيء، من تحويل إنتاجنا، ومن ربط مدة العمل بالإنتاجية.

وهكذا تستطيع أن نبدأ بإنجاز تلك الأمنية التي مرّت عليها آلاف السنين، أمنية حكمة الحكماء التي لخّصها آباء الكنيسة بهذه الصيغة الرفيعة: صار الله إنساناً لكي يستطيع الإنسان أن يصير إلهاً.

ـ ٤ ـ

إلى أي إله نحن محتاجون؟

الإيمان والعقيدة:

إن السؤال الذي طرحه القسُّ «بونهوفر»، قبل أن يُعدمه هتلر منذ نصف قرن، سؤالٌ راهنٌ أكثر من أي وقت مضى: كيف يمكن أن نتحدّث عن الإيمان إلى ناسٍ لادينَ لهم؟ أيمكن أن يكون هناك مسيحيةٌ دون دين؟

جميعُ الديانات، حتى يسوع، جعلت من القدرة، من القدرة الكليّة الصفة الرئيسية لله، سواء أكان الإله «زوس» أم «يهوه». قدرةٌ خارجة عن الإنسان تحكم مصيره وتُوجب طاعته.

وهاهو ذا الإنسانُ اليوم قادرٌ على أن يُنجز تقريباً كل ماظُنَّ قديماً أنه تجديفٌ من الناس أو معجزةٌ من الله.

يمكنه أن يبني برجَ بابل، يستطيع، مثل الله، أن يدمره صَعقاً، في مدى لحظة.

يمكنه أن يطير كالملائكة.

وهو لم يعد يرفع عينيه إلى السماء مُتضرّعاً إلى إلهٍ جالس على عرشه وراء القبّة السماوية المسمّرة بمسامير النجوم المذهبة. و «ليكن نورٌ» أصبحت شيئاً يومياً: نشر النور وطرد الظلام حركةُ طفل لزر كهربائي.

ويستطيعُ الإنسان أن يُدمّر العالم بمخزونه من آلاف القنابل الذرّية. قد

تقول: وخلقُ الكون؟ ها نحن أولاءَ في قلب المسألة الأُولى: أيمكنني أن أتصوّر ذلك الخلق، سواءٌ أكان في سبعة أيام أم في حركةٍ واحدةٍ مفاجئةٍ دون أن أبحث عن قبلٍ لذلك «القبل» الأوّلي؟ أليس الاسم الذي أُطلقه على جهلي الأولي والمقترن بهذا اليقين وهو أنني لم أخلق نفسي بنفسي، أليس هذا الاسم هو ما أخفيه مع صور إنسانيةٍ مسرفةٍ في إنسانيتها، مثل صورة الفاخوري أو الملك؟

أليس وعيُ هذا القُصور الأُولي وذلك الغياب؟ هو الإيمان. أليس رفضاً لجوابٍ بديلٍ عمّا لاجواب له، ميثولوجيا الخلق الساذجة انطلاقاً من لاشيء، وكأن للفظة العدم نفسها محتوىً ومعنى؟

لايمكنني مع ذلك أن أتجنب هذا السؤال الذي لاجواب له. لأن الغرور ضد التعالي، وهو يردّني إلى آلهة القوة: إنني أُسقط عجزي وأجعل منه إلهي: زوس، يهوه، أو الإنسان المدّعي الذي يحسب أنه إن أعلن موتَ الآلهة يكون وارثاً لها.

فيا له من وارثٍ مسكينٍ فانٍ. لأن الموت حاضرٌ، الموت الذي أستطيع أن أُنكره لأُضاهي تلك القوى التي هي إسقاطٌ سماوي لعجزي.

يقول القسُّ بونهوفر: المسيحية هي الدين الوحيد الذي إلهه عاجزٌ. ولأول مرة أمكن للناس أن يفكروا، وهم يرون إنساناً يموت، إنساناً من أكثر الناس تجرداً: إنه الله. وأول إله حقيقي، لأنه لا سلطة له، إله مختلف عن جميع الآلهة القديمة، مُطلقة الصواعق أو «ربّ الجيوش»، الذي أسقطه خيالُهم في السماء للتعويض عن ضعفهم وحده.

لكن هذا الإيمان الذي يهزّ هزاً والذي يرمي بجميع آلهة القوة القديمة الزائفة إلى سخرية السحر، لايمكن أن يترسّخ ترسّخاً عريضاً لدى شعوب، يهودية أو يونانية، خاضعة منذ أقدم الزمن لرب الجيوش والصواعق.

ولقد حوّل القديسُ بولس، معاصر يسوع، معنى موته الحقيقي حين جعل من قيامته معجزةَ قدرة الله القديم، لا كما كانت وكما هي: تحوّلاً جذرياً لحياة الذين يؤمنون بها.

إن اليهودية التي أُصلحها بولس تُعيد سلطان «رب الجيوش». لقد قوّل يسوع، بعد موته عكس ما أعلنه طوال حياته؛ جعل منه إلهاً كلّي القدرة سيعود «مع ملائكة قوته» (الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي ١ - ٧) وهو ينسب إلى نجّار المتواضعين تاج داود الملكي، هذا القائد للمرتزقة الذي روى صموئيل مآثره الدموية وغدره. لقد جعل منه رسول «ربّ الجيوش» الذي أمّن ليشوع النصر ليستأصل شعوب كنعان. (أعمال الرسل ١٣ - ١٩)

كان لابدّ من قرونٍ وقرونٍ من الكفاح ضد السلطات وحليفاتها من الكنائس وارثة الامبراطورية الرومانية، لكي لاتُلوَّث رسالةُ يسوع بصورة يسوعٍ منتصرٍ ومنتقم، لتغطية جهلنا وعجزنا، ولكي يحيا الإنسان حياةً جديدةً دون سحر، رادّاً إلينا مسؤوليتنا التي لاحدّ ولاعزاء لها.

إن «جواشيم دي فلور» هذا الراهب الكالابري في القرن الثاني عشر، هو الذي يكشف للإنسان رؤية ماهو الإنسان المسكون بالله، ويعلن عن نهاية مملكة الآب والشريعة، والابن الذي صادرته الكنيسة، من أجل بلوغ امتلاء الروح، الروح التي بشّر بها يسوع، يسوع الذي لا ملك له ولا سلطان ولاكنيسة. فمنذ يسوع تجاسر الناسُ على أن يعيشوا حياته الربّانية، دون أن يؤمنوا باللجوء إلى الوعود والمعجزات.

إنهم مسكونون بالله أي بالشعور بكل ماينقصهم، الشعور الذي لاحدّ لمسؤوليته، بغية سدّ ذلك النقص.

هذا الإيمان هو الذي حمل الأب «شيرو» على القول. «إلهي إنسانٌ»، وحمل القس بنهوفر على القول: «إنه لم يعلن عن دينٍ جديد.... لقد

كان قدوةً للإنسان الحر كلّياً، حتى عندما يكون مجرّداً من أية قوّة». إنه لايحدّ أبداً مسؤوليتنا الكاملة.

إن يسوع ـ كما كتب بونهوفر ـ يقترح علينا أن نحيا طريقةً جديدةً للحياة دون أن ننتظر سنداً خارجياً، وأن نموت بلا وعدٍ ودون مبادلة حياة أخرى بحياتنا». وكتب: «أن يكون الإنسانُ مسيحيّاً لايعني أن يكون متديّناً... بل يعني أن يكون إنساناً». «يسوع لا يدعو إلى دين جديد، بل إلى الحياة. إلى حياة مسؤولة كلّياً».

وعندما يطرح السؤال: «هل يمكن أن تكون هناك مسيحيةٌ بلا دين؟ كيف تغدو الفكرة التي نكوّنها عن الله؟ على افتراض أن الردّ إيجابيّ». ويجيب بونهوف: «إله المسيحيين بلا قدرة، وهذا مايصنع أصالته وقوته». وهاهنا بالذات إسهامٌ لا بديل له في إيمان جميع الناس ذوي الإيمان الذين يريدون تنقيةَ عبادتهم من كل مُعتقد سحري.

المُعتَقَدُ ايديولوجية، وهو الموافقة على بعض التصورات عن أصل العالم، وعن القوى العليا التي تقوده، وعن الحياة بعد الموت، وعن عقاب الجحيم أو ثواب الجنّة المنتظرين.

والإيمان فعلٌ، وهو قبل كل شيء مسلّمةٌ، خيارٌ، رهانٌ، يوجّه حياتنا كلها: هل للعالم وحدةٌ، ومعنى، وكأنه عملٌ فنيٌّ لابني يولد، مع مستقبلٍ نحن مسؤولون عنه؟ إن وعينا لأخصّ مافينا من حميميةٍ يتلاقى مع مركز الكلّ، كلّ الحياة. الإيمان هو «القرار» المتجدّد أبداً، بالتوحّد مع ذلك الكلّ.

والله الذي نتحدّث عنه ليس إله المعتقد بل إله الإيمان؟

من الصعب، في الغالب، التفريق بينهما. فكلُّ دين، كل شكلٍ للتعبير عن الإيمان بلغةِ ثقافةٍ ما، مرتبطٌ كثيراً أو قليلاً برؤيةٍ للعالم.

يتطوّر تمثُّلُ العالم المرتبطُ بثقافةٍ ما مع المعرفة، معرفة العلم والفن. ويتغذّى الإيمانُ بالصور والرموز، ويغدو من ثمّ، وبالتأويل مع المعتقدات، ديناً. والخطرُ ليس كبيراً حين لايُخلَطُ الواقع باللفظة أو الاستعارة، والرمزُ بالمجاز، والتاريخ بالأساطير، والايقونة، وهي علامةٌ على مايتجاوزها، بالوثن الذي يُقلّص اللامتناهي إلى المتناهي.

لاريب أن الإيمان، مهما يشأ أن يكون نقيّاً خالصاً، لا يمكنه أن يحيا في جوٍّ مخلخلٍ لعالم بلا صورة. يكفيه فقط ألاّ ينسى أن المعتقد، والعقيدة أو الطقس، والمؤسسات والتراتبات، موقّتةٌ ونسبيّةٌ، وإلا غدا «الدينُ استلاباً للإيمان» كما قال «بول ريكور».

الإيمان واحدٌ، وهو لاينفصل عن الحياة ذاتها في انتشاره.

الديانات والمعتقدات متعددة كالثقافات التي ولدت تلك الدياناتُ والمعتقدات فيها. وهي تاريخيّة، بمعنى جزئي، وهي ليست حيّةً إلا إذا كانت واعيةً لنسبيتها وللحاجة إلى الاغتناء بالحوار مع وجهات نظر أخرى عن العالم وتاريخه، كي لا تُعَدّ أزماتُ الثقافة التي فيها تعبّر عن نفسها أزمةَ الإيمان.

الديانات، من الناحية التقليدية ـ جميع الديانات ـ دعت الله كائناً يعطي حيواتنا الشخصية وحياة الجماعة الوصايا الضرورية ليمنحها معنىً ووحدةً.

أما الإلحاد فقد اتخذ، على العكس، شكلين لمعارضة هذه الديانات:

الأول هو رفضُ قبول الصورة التي كوّنها عن الله هذا الدين أو ذاك. إن مسيحيّي روما مثلاً، سُمّوا كفّاراً لأنهم أنكروا وجود الآلهة الامبراطورية.

ومنذ عهد أقرب اتّخذ الإلحادُ شكلاً ثانياً. لقد أنكر، في منظور

فرداني، أن يكون لحيواتنا الشخصية وتاريخنا المشترك معنىً. يقول كامو: «الحياة عبثٌ» ويقول سارتر: «الإنسان هو الكائن الذي يريد أن يكون الله. لكن فكرة الله متناقضةٌ. الحياة إذن هوىً،عبثٌ».

إن الجزء الأعظم من الإنسانية اليوم فقد آلهةَ الأسلاف، حتى الإله التوراتي، إله العهد، ربّ الجيوش. الجزء الأعظم يَطرح التأليه، أي كلّ صورةٍ أو فكرةٍ لإله خارج عن الإنسانية وخالقٍ لها، كما يطرح كل حضورٍ غير منظور يمنح الحَضور المنظور وحدته ومعناه، كثافته الإنسانية.

في «مدينة» كلوديل يقاطع «ايغور» غير المؤمن «كوفر» المؤمن الذي يلفظ اسم الله: «كنت أنتظر منك هذا الاسم الذي تعهّر غالباً بالسلطة والظلم وأسرف».

إن لفظة «الله» فارغة إذا قلّصناها إلى مفهوم. الله هو حقيقةُ الإنسانية الكليّة، إذا رأينا في الإنسان الحيّ الوحيد الراغب رغبةً واعية في أن يمنح حياته والعالمَ ومستقبله معنىً.

عن طريق الاستعارة من الفلسفة اليونانية إنما ولدت في اللاهوت المسيحي، هذه الفكرة وهي إمكان البرهنة على وجود الله بالحجة المقنعة، وكأن الإيمان ليس «رهاناً»، ليس التزاماً بنمط حياة، ليس مسلمةً. وهذا لايعني بتاتاً أنه فعلٌ اعتباطي. فكما أنني ينبغي لي، لكي أبني عقاراً أو جداراً ثابتاً أن «أفعل كما لو أن» لمسلّمة اقليدس قيمة مطلقة، فكذلك ينبغي لي، لكي أعطي حياتي معنىً وتماسكاً، أن «أفعل كما لو أن» العالم واحدٌ وأنه مُعَدٌّ لوحدةٍ منسجمة. التأكيد هكذا أن للعالم معنى مسلّمةٌ مشتركة بين جميع الديانات وكل حكمة الحكماء. وقولنا: الله، إعلانٌ لهذه المسلّمة، لهذا الإيمان، لكن لاشيء يسمح لنا «بالبرهنة» على ضرورتها وحقيقتها.

إن لفظة «الله» لايمكن أن تكون غنيّةً بالمعنى لا بحدّ القياس الذي

يزعم أنه يُبرهن لنا عن «وجوده»، ولا بالتجربة الخاصة، الذاتية. إنه الواقع الكلّي أو لا شيء.

الصعوبة ليست في إدراك هذا الواقع الكلّي مع الشعور بتناهينا بل في استشفاف إمكانه على الأقل، وهو وحده يمكن أن يتيح لنا التعالي على ذلك التناهي.

إن تاريخ الإنسان وتاريخ الكون مغامرةٌ واحدةٌ ووحيدة. ولكي تُعاش، ينبغي بالضرورة أن يتمّ تجاوزها وتحريرها ـ مهما يكن هذا التعبير ظاهر التناقض ـ مثل تاريخ الله. حينئذ فقط، وبهذا الالتزام الكلّي، وفي المغامرة الكليّة لانفجار الحياة، يكفّ اللاهوتُ عن أن يكون حرفةً ليبراليةً.

إن الله لم يجعل من نفسه مسيحياً ولا يهودياً ولا غربيّاً، وإنما جعل من نفسه إنساناً.

ولنستزدْ من التجارب التي يُشارك فيها الجميع، ومن تلاقحها الخصب، للاقتراب من ذلك السرّ، ولانفتاح تناهينا على اللامتناهي.

ليس من إله «في ذاته» نستطيع أن ننظر فيه أو نماحك على طريقة الذين يصنعون بالمفاهيم أوثاناً جديدة: فكرة الخير، من وراء الأفكار الأخرى، أو كائن الكائنات جميعاً، أو «المحرّك الساكن»...

يمكننا فقط أن نحاول القول ما اللهُ بالنسبة إلينا، وماعلاقتنا بالله. وإذ لايمكن الكلامُ عليه على طريقة الأشياء، فلا أرى فيه إلا مايكشفه لي إنسانٌ، إنسان إلى حد خلوّه من كل رغبة جزئية، من كل تعلّق بما هو خاص به، وتلك خاصةٌ تتراءى في أفعاله وكلماته، وهي المتطلبات الوحيدة للكلية، كلية الإنسانية، خلافاً للفردانيات والقبليّات وجميع نزوعاتهما.

وهذا مانعبّر عنه حين نقول إن الله صار إنساناً في يسوع، فكشف لنا

جميع أبعاد الإنسان: بُعده الإلهي، أي علاقته بالله؛ بعده الكوني عندما تغدو الطبيعة بأسرها جسداً له، فيما وراء هذا الكيس الجلدي الذي يضمّه؛ وبعده الجماعي عندما يحسّ كلُّ واحدٍ شخصياً بأنه مسؤولٌ عن مصير كلّ واحد من الآخرين. وهذا مايُسّمى المحبة. أو يُسمّى الله.

إن علم الفيزياء، بعد النسبية ونظرية الكميّات يشكّل ضرباً من الاستعارة أو المثل لهذه الرؤية، رؤية محبة العالم بالنسبة إلى ديموقريط أو لوكريس كانت الذرةُ (الترجمة اليونانية للفرد) غير قابلة للانقسام، لبنةً من الكون، لايجري في داخلها شيء، ومفصولة عن الذرات الأخرى بفراغ. أمّا ما يسميه الفيزيائي اليوم «جُزيئةً» فهي، على العكس، عقدةٌ من العلاقات، واقعٌ فريدٌ، مثل موجة، تسكنها جميع اندفاعات المحيط، ومن ورائه جاذبية القمر في مدّه وجزره. جذورها ممتدّة إلى تخوم الكون. موجةٌ بلا حدود في محيط من الطاقة لاضفاف له. كذلك الإنسان. هو مسكونٌ بجميع الآخرين. إنه جميع الآخرين.

لاشك أن هذا المثل يمنحنا، حتى الدوار، الشعور بالتفاعل الشامل لكل شيء، بتسبيّته، بوحدته الكليّة لا الفردية، وبالدينامية التي لانهاية لها والتي تبعث فيه الحياة.

لكن يجب ألا تكون هذه العلاقةُ علاقةً مفروضة نُعانيها بل علاقة نُريدها. إن الجزيئة الإنسانية لاتمدّ جذورها إلى لانهائية العوالم فحسب، لكنها تعيها. وعلاقتها مع الكلّ لايجعل منها واقعاً فردياً بل شخصاً متصلاً بحوار المحبة مع كل ماليس هي، لكنها تحتوي ذلك الكل ويحتويها.

هذه الاستعارة لها على الأقل الفضلُ في إظهار أن الفرد «الذرّة» ليس سوى تجريد. أما الشخص فهو العكس. خصوصيةٌ بلا ريب، لكنها حاملةٌ للكل في ذاتها، حاملةٌ لكليةٍ بلا تخوم، بلا حدود العدم وجموده.

إن التأمل في شخص يسوع ذاك، أي الإنسان في امتلائه الإلهي، هو اللاهوت الوحيد الممكن. إنه يستبعد جميع أشكال «التأليهية».

من وراء اللاهوت المدرسي القائم على الميتافيزيك اليوناني، واللاهوت (أو ضد اللاهوت) الوضعي، المقصور على تاريخ الوقائع وعلاقاتها، واللاهوت الوجودي الذي لايستطيع أن يتخلّص من الذاتية، واللاهوت الليبرالي المُسهب في شرحه «لكانت»، أو اللاهوت السياسي الذي يحاول أن يضيف إلى الماركسية رِمامة من التعالي،«إن مسألة الإنسان هي الموضوع الأساسي للاهوت الأساسي» كما قال «كارل راهنر».

وأعلن الأب «شينو»: «إلهي إنسانٌ». وكان «كارل بارت»، الذي ردهي بعضُهم بتسمية مذهبه: «إلحاديّة دراسة المسيح» لأنه كان يؤكّد أننا لانستطيع أن نعلم شيئاً عن الله خارج المسيح، كان يستبعد كل تمثّل أسطوري أو ميتافيزيكي لله وكل نظرٍ هيليني.

يقول التقليد المسيحي: إن الله صار إنساناً، وهو بذلك على نقيض التقاليد اليهودية واليونانية. فبالنسبة إلى اليهود لم يكن يُعقَلُ أن الله، الذي لم يكونوا يجرؤون على ذكر اسمه، يمكنه أن يتّخذ له ثوباً إنسانياً. أما بالنسبة إلى اليونان الذين يأخذون بفكرة كون الله خارجياً وداخلياً، فلم يكن مستبعداً البتة أن تخطر لأحد آلهتهم نزوةُ التنكّر بزي إنسان حتى لو كان ذلك من أجل أن ينغمس على الأرض في مجونه.

التجسّدُ المسيحيُّ شيءٌ آخر: ليس تنكّر اليونان. وهو لا يتفق أيضاً مع تعالي «المختلف كليّاً» اليهودي: لقد مات الإله التوراتي في يسوع مع جميع الآلهة القديمة. كما كتب بقوة الأبُ كاردونيل: «مات اللهُ في يسوع».

لقد صار الله إنساناً.

الله الذي صار إنساناً؟

صار الله إنساناً كلياً. يستطيع الإنسانُ أن يصير إلهاً. كما كتب القديس «ايريناوس»، ومعه دراسة آباء الكنيسة التي آذنت بقطع الصلة التي تخفيها عبارة «اليهودية ـ المسيحية».

وُلد يسوع يهودياً كما كان يستطيع أن يُولد هندياً أو أسود إذ لايمكن أن يوجد إنسانٌ بشكلٍ مجرّد في نوع من اللا إقليمية الروحية بحيث يكون في العالم دون أن يضع قدمه في نقطة من نقاط هذا العالم.

إن الخطأ القاتل الذي ينفي كلَّ شموليّة، كلّ «كاثوليكية» للرسالة هو أن نُقلّص نزول الله في الإنسان إلى نقطةٍ وحيدة منه هو الهبوط الأرضي، وأن نأبى فهمه إلا انطلاقاً من الثقافة الوحيدة التي تجلّت فيها الرسالة الموجّهة إلى أرض الناس كلها، في لغة كل منهم وثقافته.

يقول الأب «كاردونيل»: «لم يكن في هذا الإنسان شيءٌ غيرُ موجّهٍ إلى الجميع».

لقد رفع القديس غريغوار النيسي (مات ٣٩٤) رسالة آباء الكنيسة إلى التوهج، فكتب: «إن الله الذي أعلن عن نفسه اختلط بطبيعتنا القابلة للفناء لكي يؤلّه الإنسانية إذ يجعلها تشاركه الألوهية».

ولكي تحتفظ الرسالةُ بشموليتها يجب تخليصها من التعبير الثقافي الذي تعطيه التقاليدُ اليهودية عن الإيمان الأساسي.

لقد حطّم يسوع كلَّ محرّماتها.

لقد تحدى جميع الشرائع، الشريعة «في ذاتها» مع محظوراتها. إنه البشارة بالفرح، البشارة «بعظات الجبل» التي هي نقيض الشريعة المجبرة: دعوة إلى المحبة، إلى المحبة التي انطلاقاً منها يخلق كلُّ عمل معياره الداخلي.

ليتركْ يسوع تلاميذه يجنون القمح لغذائهم في اليوم الذي يُحرّم فيه السبتُ كلَّ عمل، أو ليخرقْ محرّمَ الشريعة وهو يشفي مريضاً بالرغم من الحظر، إن رفض الشريعة الخارجية يجهر به عن عَمد: «لقد وُجد السبتُ من أجل الإنسان، ولم يوجَد الإنسان من أجل السبت».

وسيُعاد النظرُ في الأخلاق التقليدية بقَلْبِ القيم: «إن العشّارين والزواني يسبقونكم إلى ملكوت الله» (متى ٢١ ـ ٣١). أما مَوضَعةُ الله في مكان مقدّس، مكان تابوت العهد أو المعبد فقد أُبعدت إلى الأبد: «أستطيع أن أهدم الهيكل وأن أعيد بناءه...»

لايمكن للحجر أو الخشب أو الغُضار أن يحتوي ذلك الحضور في حين تجلّى ذلك الحضور في قلب إنسانٍ يسكنه الإيمانُ.

من السهل الاستكثار من أمثلة هذا الانتهاك الإرادي للشريعة، المنهجي، حول العلاقة بالمرأة والأسرة والسامريين وجميع محرّمات الشريعة اليهودية.

لكن من الخطأ أن نجعل من ذلك هدفاً له، أن نجعل هدفه نفيَ الدين اليهودي مثلما أن من الخطأ أن نرى فيه يهودياً، وحتى يهودياً نموذجياً،

لأنه كان سيُحارب بالقوة نفسها جميعَ التحجّرات الدينية وجميع المحظورات الطقسية، في أي دين آخر، سواء أكان ذلك نبذ منبوذي الهند، أو بعض صنوف السحر الافريقية، أو الحروب المقدسة للهنود الأمريكيين، أو التطبيقات المزعومة للشريعة على أيدي المطبّقين الحرفيين الذين خلطوا بين التقاليد السلفية للشعب وبين الرسالة الشاملة التي تُعرّف الشريعة بأنها القانون الإلهي المشترك بين جميع الديانات وجميع حِكم الحكماء.

وبالمقابل فهو يُعيد بناء جميع القيم السابقة ويحوّلها، وذلك بتأكيده الحياة الكلّية،

إن الإنسان، في جميع الديانات، ولكي يتبيّن معنى حياته والقواعدَ التي تصنع تماسك جماعته، وَهبَ نفسه أفقاً، مُسقطاً، فيما وراء ذاته، صورةَ آلهته. كانت حيناً مَعْبراً إلى حدود أسمى فضائل الإنسان، وكانت حيناً آخر قوةً غير مرئيةً ورهيبة. وكانت، حتى وهي في شكل وثنٍ يركّز تلك القوة، حافزاً محرّكاً وقاعدةً للسلوك.

هذا هو الجزء الذي لايُدحَضُ من حقيقة أطروحة فيورباخ: الإنسانُ صنعَ آلهته على صورته.

ولكي نقتصر على مثال واحد ولانحتفظ إلا بأفقر مخطّط لهذه القصيدة الإلهية الرحبة، في الكتب المقدّسة الأولى للهندوسيين: «الفيدا»، يخلقُ «فيشنو» العالم ويؤمّن صيانته. وفي كل مرحلةٍ من التفكك يرسل إلى الأرض أحد «تناسخاته»، التجسّد البشري لبطلٍ أو لإلهٍ يؤمّن ولادةً ثانية للناس أو بَعثاً لهم إذ يمنح حياتهم من جديد كمال المعنى، بالعبادة الورعة التي تُلهمها أوضعُ راعيات البقر، الرمز الجسدي للاتحاد الصوفي بين الإنسان وإلهه.

إن «راما» وهو تجسد آخر لـ «فيشنو»، نموذجُ «فروسيةٍ أبدية» للشرف المطلق، وللوفاء الذي لايحول ولايزول، الوفاء للحب وللقتال في سبيل عالم جديرٍ بالله.

وإذ كنتُ مسايراً دائماً للاهوت الأب «ريمون بانيكار»، ولاسيما كتابه: «الثالوث والتجربة الدينية»، فأنا أعتقد أن هذا الإسقاط، إسقاط الإنسان لإلهٍ على شبهه، هو السمة الأساسية لجميع الديانات بما فيها ديانة العبرانيين الذين ندّد أنبياؤهم، مع ذلك، بعبادة الأوثان على أنها الخطيئة العظمى،

لاشك أن هناك فرقاً لانزاع فيه بين أوثان الشعوب المجاورة المصنوعة بيد الإنسان وبين إله اسرائيل غير القابل للتمثيل.

لكن هذا الإله، كما أظهر الأب «بانيكار»، الذي هو الحقيقةُ غير المرئية والحيّة بالنسبة إلى اليهود، له مع شعبه العلاقات نفسها التي لآلهة الكنعانيين: وهذا التماثل يجعل من يهوه إلهاً «غيوراً» (سفر التثنية - ٥ - ٩ - ٦ - ١٥) خصماً للآلهة الأخرى، بحيث أن من الخطأ القول: إن التوحيد وُلد عند الشعب اليهودي. لقد ظلّ زمناً طويلاً متعدّد الآلهة: وظلّ اسمُ الله في صيغة الجمع «ايلوهيم» قروناً بعد أن محا فرعون مصر، «اخناتون» صيغة الجمع لاسم الله من واجهة المعابد جميعاً غير معترفٍ إلا بإله واحد، سيّد حياتنا، الشمس التي تُنهضُ كل صباحٍ الناس والقمح. إن المزمور ١٠٤، مثلاً، هو شرحٌ مسهبٌ وحرفيّ أحياناً لـ «نشيدٌ للشمس»، لأخناتون.

إن مايجعل يهوه «غيوراً» أنه في تابوت عهده حيث يُعبَد دون صورة، يتلقّى المدائح نفسها والتضرّعات نفسها التي يتلقّاها بعلُ الكنعانيين. وهو لاينكرها، وإنما يطلب فقط ألاّ تُكرَّم وألاّ يُطيع العبرانيون «الشعبُ المختار» من قِبَله، ألاّ يطيعوا سواه.

إن أعمق طابع لعبادة الأوثان ليس شكل تمثيل الله، بل موقف الإنسان الذي يعزو إلى الله قدرات الكائن البشري وصِفاته. يُصلي العبرانيون لآلهتهم كما يصلي الكنعانيون لآلهتهم.

إن المسيحية، بدءاً من القديس بولس، معاصر يسوع، ومحرّر الرسائل قبل خمسة عشر عاماً من أول انجيلٍ من الأناجيل الأربعة المتوافقة يتشفّع بالتراث اليهودي وبتصوره لخارجيّة الله الذي يدير من الأعالي شؤون الناس.

يستحضر بولس، لتمثيل خلق الكون، صورةَ الفاخوري (رسالة إلى أهل رومية ٩ - ٢٠ - ٢٢) مردّداً هنا عبارات سفر التكوين (٢ - ٧)، ولحكم العالم، صورة فرعون (رسالة إلى أهل رومية ٩ - ١٧) الذي يقول

عنه سفرُ الخروج (٩ ـ ١٦) أن الله أبقاه في سلطانه ليُظهر وهو يتحدّاه ويغلبه أن قدرته فوق قدرة فرعون.

وبالرغم من تنقية هذه التمثيلات التجسيمية لله من قبل الأنبياء، يكرر أشعيا بلا كللٍ صورة الفاخوري ليستحضر صورة الخلق الإلهي وخضوع الإنسان (أشعيا ٢٩ ـ ١٦؛ ٤٥ ـ ٩؛ ٦٤ ـ ٧) كما يفعل ارميا تماماً (١٨ ـ ٦). أنتم في يدي، يا بني اسرائيل، كالغضار في يد الفاخوري، أو مثل أيوب: «أنت كوّنتني مثل الصلصال» (١٠ ـ ٩)

المسيحيةُ، مع بولس وتلاميذه، امتدادٌ لرؤية العالم في العهد القديم. إنه يحتفظ بهذا التصوّر لخارجيّة الله التي تُعاقب وتغفر، وتُصدر الأوامر، بل وتَعهد بهاإلى مؤتَمنين بعينهم دون غيرهم، كما كان يُعهد بها قديماً إلى كهنة المعبد.

والحق أن من الصعب، خارج الاستخدام المتعسف الذي تمّ لهذه الخارجية وتلك القدرة الكلية، من الصعب أن نخليهما من الحضور إخلاء تاماً.

إذ كيف سيكون ذلك الحضور بالنسبة إلينا لو أننا لم نعد نستطيع من جراء تصوّر جذري لتعالي «آخر مختلف كل الإختلاف»، غريب كليّاً عنا، دون أي شبهٍ بنا، لو لم نعد نستطيع أن نحيا أية صلةٍ مع ما يتجاوزنا، كما يتجاوز المعنى الواقعة؟

الأسطورة والتاريخ: من الأيقونة إلى الوثن.

ذلك الله، ذلك النداء، لايمكن أن يكون حاضراً لنا إلا بالمَثَل، ولانستطيع أن نستحضره إلا بالاستعارة. لكننا نستطيع على الأقل، بهذه الطريقة، الانتقال من الوثن إلى الأيقونة. الوثنُ شيء نزعم أننا نحدُّ الله المقدَّسَ فيه، وكأن شيئاً متناهياً يمكن أن يحتوي اللامتناهي. أما الأيقونة فليست، على العكس، سوى «علامةٍ» تُرجعنا إلى نداءٍ يتجاوزها وهي ليست سوى رمز له.

هناك أعمالٌ فنيةٌ هي، بقدرتها على استحضار المعنى، هي لنا مدارجُ للطيران من أجل تجاوزنا ذاته. إن «إيقونة الثالوث» لـ «روبليف» تساعدني، على الأقل، على أن أعيش وأن استشعر أن ما أدعوه الله (بلغة التقاليد) ليس كائناً، ولا حتى شخصاً، لكنه جماعة، من خلال تصوير ثلاثة ملائكةٍ منحنين على كأس الحياة. تدخل ذلك البستان قصةُ حب، والرسامُ المحتفل ينقل إليّ فرحَها.

هذا الأملُ ليس فقط أملَ دينٍ خاص، أو شعبٍ ذي امتياز. إن ملفاً صينياً من عهد سونغ، «الربيع في الجبل» لـ «كووشي»، يحملني على الشعور مباشرة، وفيزيائياً، بهذا البعد في الإنسان: الطبيعة ليست ملكاً لي، أنا ملك الطبيعة، جلال الجبال توتّر الصخور التي هي كالنمور المقعية، وذوائب الجبال أو استعلاء الضباب، لست ملكاً لهذا وحده وإنما أيضاً لروحها غير المرئية، «التاو» الذي يجعلني أخاً لكل واقع ومتواجداً مع حياة الكلّ».

إن قناع «الغورو» الافريقي ذاك، بخشبه المجدول لغزالة تغطي وجهاً إنسانياً، أو مِغْفَر[1] «البالوبا» برأسه الكروي، الكوكبي، وقرنيه اللذين يستحضران أبداً صورة القدرة كما هي الحال في «موسى» ميكيل آنج، ليس عملاً فنياً، متحفياً، وإنما هو مكثّف لطاقةٍ، بحيث أن الرقص (الذي يُنفَّذ تحت هذا القناع) يشعّ في كل الجماعة، ومثلها يخترقني حضورُ حقل القوى هذا الذي يجعلني «واحداً مع الكل».

كلُّ إبداع حقيقي فهو «تجلٍّ إلهي». مثل وجهٍ إنساني. من ترجمان الأشواق لابن عربي، إلى الكوميديا الإلهية لدانتي، حبُّ المرأة هو أيضاً أيقونةٌ تشير لنا إلى طريق هذا الحب بتفتحه الكلّي الذي ندعوه، لعدم وجود كلمةٍ أخرى، حبّاً إلهياً.

(1) المِغْفَر: زرد يلبسه المقاتل تحت القلنسوة.

نحن نعود إلى الوثن عندما لانميّز المعنى الذي يُستدلّ عليه بالواقعة، الرمز لما يساعدنا على أن نتجاوزه، وعندما نخلط الأساطير المعظَّمة التي ارتسمت فيها العتباتُ التي عَبَرها الإنسانُ في سيره نحو الأنسنة الكاملة، عندما نخلطها بتاريخ يفرض علينا، كالوعد، مساره الصُلب والحَصْري.

نحن نختزل التاريخ إلى السرد الوقائعي حين نجعل من تضحية إبراهيم واقعةً تاريخية، وكأن الجوهري ليس في أن الناس حوالي القرن السادس (القرن الذي أُلفت فيه القصة وجرى إسقاطها من ألف سنة مضت).

اكتشفوا إمكان التضحية التي تتجاوز أخلاقياتنا المسكينة ومحاكماتنا الصغيرة لكي تُعاش كجواب عن مطلبٍ غير مشروط.

وماذا يهمّ إن لم يوجد أيُّ أثر تاريخي «للخروج» ولعبور البحر، حتى ولافي الوثائق المصرية التي كان يُسجّل فيها مع ذلك انتجاعُ الماشية للكلأ، واجتياز مسافرٍ للحدود. أفيُهمَلُ تدفّقُ مئات آلاف المهاجرين، وهبّةُ الجيش المصري، وموتُ فرعون، وابتلاعُ البحر لمركباته...

هذه الأسطورة الإلهية أليست أكبر في مكانتها، لا كقصة ذات تطلّع تاريخي، بل كرمز أبدي ونداء إلى اتهام أعلى السلطات وإلى العمل على تحطيم القيود، قيود الأحكام المسبقة وقيود القوى، وإلى تحرير الإنسان من جميع العبوديات.

فما أحقر تحويل الأسطورة المؤسسة لتحرّر الإنسان، الأسطورة النموذج للهبّات البشرية في جميع العصور، تحويلها إلى حلقة للعرض والمشاهدة، حلقةٍ من تاريخٍ وحيد، صالحةٍ لتبرير شعب مختار وحيد من قبل إلهٍ قبليّ متميّز.

إن هذه المعالجة التي تهدف إلى اختزال الأساطير الخلاّقة، اختزالها إلى التاريخ الوضعي، حالة خاصة من حالات عودة الأيقونة إلى وثن.

إن تجلي الإله المتزايد و«عهده» مع ماهو إنساني يتبيّن في هذه الأساطير التي تشير إلى مراحل تأنّس الإنسان وتألّهه. إن جماعاتٍ لاعصر لها ولااسم خلقت ملاحم تكشف عن أبعادٍ جديدة للإنسان. إنها تُسقط فيما وراءها ذاتها، كأفقٍ للقافلة، هبّة الأبطال الذين يجابهون السيطرة والقوى والأقدار، فيحطمون الأوثان، ويَعْبرون حدوداً جديدة، مثل بروميثيوس وراما، ومثل بوذا و«كويتزا الكواتل». ذلك هو تاريخ الإنسانية «المقدس» المصنوع من الأساطير المؤسسة التي بينها وبين الماضي قطيعة. وهو على عكس التاريخ، الخطّي أو الدوري، تاريخ ضروب السيطرة والدمار، والعودة إلى الحيوانية بمعاركه وامبراطورياته وفاتحيه، خالقي العبوديات، وبقومياته القبلية وحركاته الأصولية.

هذا التاريخ الزائف كان بديله اليوم التلفزيون الذي يتعامل مع صبيةٍ شيوخ، وشيوخ صبيةٍ يجعل منهم زُبنه المستعبدين. إنه يقدّم صندوقَ صدى أمواجه لشبيبةٍ اقتصرت على الصراخ بـ «لا» الرفض العاجز، وبمحترفي السياسة السلفيّين، وبنجوم السوق، وبشيوخٍ يُتمتمون بـ «نعم» موافقتهم.

يا له من امحاء مشؤوم للإنسان من جرّاء خدر الوجدان النقدي والهبّات الخلاقة! إن هذه الهبات الخلاّقة. لما هو إلهي قد زعزعت مع ذلك، وهي تقاوم الظلام، الثقالات الباهظة في عصور الانكسارات الكبرى للتاريخ الزائف.

عندما بدأ المالُ يصبح إلهاً في المراكز التجارية المدينية، بموكب شقائه، اختار القديسُ «فرانسوا داسيز» الفقر بغية الانتقال من الدين المتحجر للكنيسة الإقطاعية إلى يقظة الإيمان في المدينة لدى التجّار والمُعدمين.

وهبّ رجلٌ آخرُ عندما بانت جريمةُ الغرب الكبرى مع الفاتحين الإسبان: النزعة الاستعمارية التي ستُنكر وتُدمر ثقافات جميع العوالم: إبادة هنود أمريكا، تجارة زنوج افريقيا، حرب الأفيون في الصين،

هيروشيما.. ولقد آذنت هيروشيما اليابان بعصرٍ احتلّ فيه الإنسانُ البدائي، بمليون القنابل الذرية التي يملكها أعلى امتياز له: وهي قدرة المخلوق على تدمير الخليقة... عندما بان في القرن السادس عشر، هذا النصرُ الكوكبيُّ للموت، نعم، هبَّ رجلٌ وتكلّم باسم الله، وهو اسقف «شيباس» في «المكسيك» (ولم يُنجز حتى اليوم البتُّ في استشهاده)، «بارتولومي دي لاس كازاس» ليصرخ، سنة ١٥١٥، في «فالادوليد»، في وجه شارل كنت: «البربرية جاءت من أوروبا».

وضدّ الضرورات الزائفة والأقدار الزائفة لتاريخ الناس الزائف هذا، وقف رجالٌ حقيقيون يحرّكهم الإله نفسه الذي لم يكونوا يلفظون اسمه أحياناً، أو كانوا يجهلون وجوده. وكذلك فعل متصوفون، وشعراء أحياناً (وهم في الغالب شيءٌ واحد) ضد رجال الهيمنة وآلهتها.

إلهكم ليس الإله. ليس شيئاً مما تقولون عنه. هكذا سيصرخ دُعاةُ «اللاهوت السلبي». ليس هذا!.. ليس هذا!.. (نيتي.. نيتي.. بلغة أخرى، لغة الاوبانيشاد وسانكارا). ويصرخ القديس «جان دي لاكروا» ليس هذا هو الإله كما صرخ قديماً «لاوتسو». وهو يعبّر عن هذه الصرخة بتواضع القصيدة التي تذهب إلى أنها لاتُدرك الله ولاتُعرّفه بالمفهوم لكنها تدلّ على الطريق. «الظلام الدامس» أو «الصعود إلى الصَلب» الذي به يرتفع الإنسان إلى الألوهية.

مثل هؤلاء الدُعاة، الدعاةُ إلى المملكة التي علينا أن نخلقها، هم آباءُ غاندي، ولوثر كنغ، وروم هلدر، وكذلك دستويفسكي وبابلو نيرودا، وجميع مناضلي المغامرة الإنسانية والإلهية على نحوٍ لايتجزّأ، مغامرة «لاهوتيي التحرّر» في أمريكا اللاتينية وافريقيا وآسيا.

وعلى انتصارهم في جنونهم المقدّس وعلى التزامنا إلى جانبهم يتوقّف بقاءُ الإنسانية حيّة بمستقبل ذي وجه إنساني وإلهي: ثالوثي.

تصريف كلمة الله:

عَبر جميع هذه «الأيقونات» الحيّة للآب غير المنظور، يحتفظ الإيمان الراشدُ بصور الله التقليدية، وهو مُتعالٍ عليها، هذا الإله الذي يدعوه تصوّرُ الثالوث المسيحي «الآب»، الآب الفائق الوصف، الذي لايُرى والذي لانستطيع أن نقول عنه شيئاً سوى ماكشفته لنا أعمالُ الابن وأقواله.

إن يسوع، تلك الأيقونة، علامةُ إرشادٍ على طريق تألّه الإنسان، يتيح لنا تجاوز الرؤية المهيمنة لإله إسرائيل.

قُلنا في «هل نحن محتاجون إلى الله»؟ كيف أن انبثاق التعالي عبر الإنسان، عبر أضعف الناس وأكثرهم عرياً يشير إلى قطيعة جذرية مع جميع الملوك السماويين.

إن الابن يعطي ذلك الإله الذي لاصورة له وجهاً شخصياً إنسانياً. إنه يغدو أخاً لنا ويجعلنا معه «أبناء الإنسان، وأبناء الله». لم يعد ذلك «السيّد» (يرفض يسوع هذا اللقب كما يرفض لقب «مسيا» على طريقة داود). ويرفض أن يُدعى «صالحاً»: لماذا تدعوني صالحاً. ليس أحدٌ صالحاً إلا واحدٌ هو الله. (مرقس ١٠ - ١٨).

لم تعد «الطاعة» هي المقصودة بل «المحبّة»، قبل أن يجعل منه بولس وتلاميذه «رباً»، سيّداً، بل وخالقاً للألم، وهي أشياء لم يفتأ ينبذها يسوع كتجربة الشيطان في الصحراء (مرقس ١ - ١٣) أو عمى تلاميذه الذين شكّوا أنه يمكن أن يموت (متى ١٦ - ٢٣).

إن يسوع أخٌ لهم إلى حدّ إنه يقاسم الناسَ الموتَ ويكشف لهم عن معناه: ليس هناك «الموت» بل حياةُ القيامة الأبديةُ بالمشاركة في هذه الحياة الكليّة.

ليس من موتٍ سوى موت الفرد، الفرد الذي يظن نفسه مركز الأشياء ومقياسها، الذي يتماهى مع ملكياته وألقابه ووظائفه. كلُّ ذلك سيُنزَع منه باختفاء فرديّته. ولذلك فإن الفردية تولّد الخوف من الموت.

ما الذي يستطيع أن يأخذه الموتُ ممّن أعطى كلَّ شيء؟ هذا ما أظهره لنا يسوع: الانتصار على الموت، الانتقال من الموت إلى الحياة، القيامة، أي الانتقال من موت الفرد إلى الشعور بالمحبة الحقيقية التي بفضلها ليس مركزي في ذاتي بل في الآخر، في هذا «الأنت» الذي به أنا «أنا». يقول القديس يوحنا: «ومَن لا يحب لا يعرف الله» (رسالة يوحنا الرسول الأولى ٤ ـ ٨) ويضيف «لأن الله محبّة».

ويقول يسوع لتلاميذه: «وصيةً جديدة أنا أعطيكم، أن تحبّوا بعضكم» (انجيل يوحنا ١٣ ـ ٣٤).

جديدة بالفعل لأنها غير واردة في الوصايا العشر.

إن المثل الذي ضربناه انطلاقاً من الرؤية الفيزيائية الراهنة للكون هو استعارةٌ تصوّرية لهذا الانتماء إلى الكل الذي يجعلنا خالدين، خالدين بدءاً من اللحظة التي تتخلّص فيها من «أنانا» الصغيرة الفردية. هذه القيامة هي التي كان يسوع فيها القدوة.

ينبغي ألاّ تُضلّلنا اللغةُ الساذجة التي استعملها أهلونا والآباء الأُول في تعليمهم الديني. لقد ترجموا إلى اليونانية «اللحم»، «الجسد»، أي المادة الملموسة. ولكي يقولوا إن يسوع قد قام من بين الأموات كان لابدّ لهم حينئذٍ من إعطائه «جسداً» فردياً ليمكن لمسه، وجسّ جراحاته، ورؤيته وهو يأكل السمك المشويّ.

كان ذلك كلاماً عن الموت والحياة بلغة زمنهم. لكن تكرار هذه العبارات اليوم هو إعطاء فكرة خاطئة عن الموت والحياة والقيامة.

هذه القيامة التي كان يسوع القدوةَ فيها والتي كشفَ لنا سرّها هو وعيُ حضور طاقة كلّ شيء، حضورها في ذاته، ووعي انتمائنا إلى ذلك الكل، وهبّةُ القوة التي نفخت الحياة في يسوع والتي تجعلنا نحيا حضورَ يسوع الواقعيّ، الهبّة في ذاتها وأن نحيا حياة الكلّ والواحد في فعل المحبة الذي يطرد أنانياتنا وقبلياتنا.

تلك هي المعجزة الحقيقية.

ليست «معجزة قوة» حتى لو كانت معجزة إلهٍ، ملكٍ كلّيّ القدرة، خارج عنا.

ليس هناك «معجزة قوة».

ليس من معجزة سوى معجزة الإيمان. بما فيها معجزة قيامة يسوع: فهو لم يظهر إلّا لمن آمنوا به فغيّر حياتهم.

هذه المعجزة يمكن أن تحدث كلّ يوم.

وهي ليست مشهداً مهما يكن فخماً مثل رؤيا حزقيال (٣٧، ١ ـ ١٤)؛ وليست حادثة وقعت مرةً واحدةً، وضمنت رجاءنا حول مصيرنا «عند انتهاء الأزمنة».

ليس ذلك «خلوداً للنفس» كما تصوّره اليونان بسبب ثنائية النفس والجسد.

إن «خلود النفس هذا» الذي كثيراً ما خلطه المسيحيون بالقيامة من الموت، يحمل في ذاته تناقضاً ساذجاً: إنه يعني أن للنفس بدايةً مع ولادة جسد كلّ إنسان، ويعني أن لا نهاية لها مع الموت. إنها نفسٌ «خالدة» منذورةٌ لنصف الخلود هذا، لنصف اللامتناهي.

كان الفيلسوف المتصوّف الغزالي يقول بقوة، وضد الفلسفة اليونانية: «المؤمنون لايموتون لأنهم لم يولدوا قط». لم يولدوا قط كأفراد.

وذلك قد قيل هنا أيضاً، بلغة قديمة لكنها تعبّر عن حقيقةٍ خالدة: البشارة، وهي أفخم في القرآن (٣ - ٤٢، ٤٨) منها في الانجيل (لوقا ١، ٢٦ - ٣٨)، البشارة بولادة يسوع البتولية. إنها تعبر عن رسالة الحياة هذه: لايمكن أن يكون ليسوع أبٌ غير «الكلّ»، مثل كلّ واحدٍ منا، خارج توالدنا الموقّت، كفرد يحدّنا في ذريّة، في تقليدٍ، وبكلمة واحدة في خصوصية، ولو كانت خصوصية جماعيّة.

والقول بأن يسوع وُلد من عذراء نفخ فيها اللهُ من روحه هو اعترافٌ له بحضورٍ أقوى من حضور أيٍّ منّا، وبالتحديد لأنه يتجاوز حياتنا الفردية. (القول بهذا هو أيضاً نقضٌ لذلك النسب المُستبعد الصاعد إلى داود).

كان يمكن ليسوع، لو كان له «أبٌ» خاص، أن يكون بطلاً أو شهيداً أو قديساً، لاهذه القوة، هذا الحضور «للكلّ» الذي كشف عنه إنسانٌ «مُفرَغٌ» من ذاته، دون أي مِلكٍ أو خصوصية فردية أو قبلية. هذه القوة (التي يسميها اللاهوتيون: النعمة)، هبةٌ مجانية فقط لهؤلاء الذين قاموا، اقتداءً بالمسيح، بإفراغ الذات من كل ماهو خاصٌ بنا لإحلال «الكلّ» محلّه، لاستقباله، ليشعر الفردُ، من حيثُ هو فردٌ، بأنه ليس سوى شرارة عابرة في الجمرة الأبدية التي سنعود إليها بعد أن خامرنا الوهمُ لحظةً بأننا انفصلنا عنها.

وبهذا أيضاً سنتغلب على الصور الساذجة لخلق الكون التي يُوحي بها فنُّ الفاخوري أو سلطانُ فرعون.

كتب ابن خلدون بجرأةٍ في مقدّمته لفلسفة تاريخه، أي الخلق الذي واصله الإنسان عبر الزمن: «كل إيمان بالوحدة الإلهية نفيٌ لفكرة الخلق» (المقدمة ٤ - ١٦).

كيف يكون، بالفعل، الإلهُ خارج الخَلق، وقبله؟ أكان يضجر في

وحدته قبل أن يستشعر الرغبة في أن يقول ذاته وأن يُعبَد من مخلوقاته؟ الخَلق، لغة الإنسان في تبعيته الأرضية. الإنسان يبحث عن معنى المغامرة الإنسانية، ليعترف بأنه ليس هو الذي أعطى نفسه الحياةَ، لاهو ولا أبوه ولا أجداده الأقدمون.

أنا لم أخلق نفسي

أنت لست نورَ نفسكَ

نحن لانكفي اعتدادنا بالاكتفاء

تصريف كلمة الله.

والجواب المسكين عن هذه الـ «ماذا»، عن «ماذا» المعنى والتبعية: هو الخلق.

الخلقُ كلمةٌ ساذجة، كلمةٌ ملحدة، لغة إنسانٍ يقيس كلَّ شيء بمقياسه وينسب إلى الله مرسوماً ملكياً سخيفاً: كن!

إن التعالي المُعاش هو بالتحديد ضدّ هذا الاعتداد، وضد هذه الكلمة المسكينة، كلمة «الخلق» التي نظن أننا نعوّض بها عن جهالاتنا.

وهي جهالاتٌ خصبةٌ مع ذلك عندما تكون وعياً لحدودنا، وعندما تطرأ فقط بعد جميع جهودنا التقنية والعالمة، لاستدعاء الأسئلة التي لاتستطيع أن تجيب عنها تقنياتنا ولا علومنا ولاميتافيزيكياتنا.

كان الكردينال «ديكو» يقول: «تلك جهالة عالمةٌ» تُسقط إلى اللانهاية مشاريعنا وفرضياتنا، وتحرّض على ولادتها وتقيس لها حدودها.

ذلك هو «إعلانُ» الابن والدعوة إلى أن نكتشف فينا تخمّر الدعوة الذي لايتوقف.

«أيها الروح النشِطُ أبداً، لكم استشعرك!» هذا ماكتبه «غوته» وهو يُعدّ

«فاوست»، أكثر الأساطير تعظيماً للإنسان الغربي وتهديماً له، لأن الروح الخالقة والفاتحة يمكن أن تصلح لتدمير الإنسان والطبيعة كما يمكن أن تصلح لتفتّحهما.

في الفلسفة الغربية كثيراً ما اختُزلت الروح إلى العقل ومفاهيمه، إلى العقل الأول «اللوغوس» اليوناني، وكثيراً ما وحّد اللاهوت المسيحي بين هذا «اللوغوس» و«الكلمة» كلمة الله. وهذا ما أدّى، بتأثير أفلاطون وأرسطو، إلى معالجة التعالي بمصطلحات «الخارجية».

وعلى هذا النحو أصبح الحضور، الكمونُ الإلهي في الإنسان الداخلي تعالياً مقلوباً، وكأن الله كان، بحسب تعبير الأب «بانيكار»، «مستأجراً للنفس»، تعالياً يتضمن عدم التجانس بين الله والإنسان. على العكس، إن التعالي والكمون لا ينبغي لهما أبداً، أن يُنسيانا أن الله والإنسان ليسا «واحداً» ولا «اثنين»، ذلك أن المنطق الثنائي لـ «نعم» و«لا» لايمكنه أن يحتضن ملءَ الواقع.

ليست الديناميةُ الإلهية أكثر انفصالاً عن الإنسان من انفصال قطبي المغناطيس أحدهما عن الآخر. وإلا عُدنا إلى ثنائيات النفس والجسد، الله والإنسان.

يذكر الأبُ «بانيكار» الذي يتحرّى الحياة الداخلية للثالوث المسيحي عَبر تجربة «الآدفايتا» (اللاثنائية) في أوبانيشاد، الهند، يذكر الطرق الثلاث نحو الله المرسومة فيها: طريق الـ «كارما» التي تُقابل البحث الأيقوني عن «الآب»؛ طريق «الباكتي»، المحبة التي تُقابل العلاقة الشخصية «بالابن»؛ وطريق المعرفة (جنانا) والتي هي حضور الروح. إن هذه الطريق الأخيرة تقتضي الانسلاخ من كل ماتحجب عنا خصوصيتُه «وحدةَ» الكل، ومن ضمن هذا الكل «أنانا»، بحيث لايعود ممكناً الكلامُ على علاقةٍ بالله بل على انغماسٍ به.

لقد عبّرت «الباغها فاد جيتا» بشعرها، عن هذه التجربة الأساسية:

«جميعُ الكائنات فيَّ
وأنا لستُ محتوىً فيها،
ومع ذلك فالكائناتُ لاتمكثُ فيّ. افهمْ هذا الشكل الأسمى للوحدة:
أنا حامل الكائنات لا حبيسٌ فيها
أنا الفعل الذي يجعلها تكون
(٩ - ٤ - ٥)

إن لاثنائية «الفيدا» (هذا الشكل لعلاقة الإنسان بالله) يستبعد كلَّ تجسيم كما يستبعد كلَّ حلولية. إن الواقع الأعمق لكياني (اتمان) هو «براهما»، أي الواقع العميق، المطلق، لكل شيء: «أنت هو ذاك».

تاريخ الإنسانية المقدس.

إن الثالوث المسيحي، إذا ماعيش في امتلائه، يتضمّن هذه الأشكال الثلاثة للعلاقة بالله.

العلاقة «بالآب»، التي هي صمتُ الله، لأنني لا أستطيع أن أتكلم عن الله «في ذاته»، لكن عمّا يُظهره لنا منه الابنُ فقط، يسوع الذي نستطيع أن نعرفه، أي أن نحبّه.

العلاقة بالابن الذي هو كلمة الله، هِبةُ ذلك الآب غير المنظور للإنسان، الآب الذي أفرغ من كيانه حين جعل نفسه منظوراً، يتصرف ويتكلم، ويُحبّ في ابنه. يقول القديس «ايريناوس»: «الابنُ يجعل غير المنظور منظوراً». العلاقة بالروح التي هي حضور الله الكلّ في الجميع، حضور الديناميّة الالهية المنقولة بواسطة الابن. كلُّ كائنٍ في العالم وبين الناس يصبح حينئذٍ «تجلياً إلهيّاً» أيقونة الحضور الإلهي.

هذه الأبعاد الثلاثة لكل روحانية حاضرةٌ، بدرجات شتّى، في جميع العبارات الدينية، في جميع أشكال العلاقة بالله في الديانات السماوية، وفي علاقة «الواحد» والعلاقة «بالكل» في حكمة الحكماء. إنها استحالةُ الكلام على الله وتسميته لدى العبرانيين مثلاً، أو حتى تمييزه من الواحد ومن الكل في حكمة الهند وحكمة الصين، لكي لايُوقَع في وثنية التجسيد.

إنها الشخصانية التي يُشدّد عليها الإيمانُ بيسوع لكي تُمنح المحبةُ مدى امتلائها.

إن شمولية، بُعد المحبة، لإلهٍ شخصيٍّ مقنَّعةٌ، في صياغات «نيقية» باللغة اليونانية «للجوهر» الذي يقود إلى ترجمة «شخص» بالكلمة اليونانية «أقنوم» الذي يُفضي بنا إلى برودة «الجوهر». الأقنوم باللاتينية يعني ببساطة: مايمكث تحت. هذه الرطانة تحدث أضراراً أكبر عندما تُترجم حرفياً كلمةُ «شخص» وباللاتينية Persona أو اليونانية Prosopon، وكلتا اللفظتين تعنيان القناع، أي بالتحديد ضد ما أردنا قوله في كلامنا على «الشخص» البشري الذي يستبعد «التقنّع» كلياً.

هذه الصياغة غير المفهومة تذهب إلى تعريف تجربة دينية، بلغة اليونان وفلسفتهم، وهي غريبة عن هذه اللغة وتلك الفلسفة، وفي لغة أخرى غير لغة اليونان يصبح الثالوث قريباً وأخوياً بالنسبة إلى الناس جميعاً. إن صوفيّاً مسلماً، روزبهان الشيرازي (١٢٠٩ ـ ١٢٢٨)، وفي الفترة نفسها، في القطب الآخر للعالم الإسلامي، ابنُ عربي، في قرطبة، عرّفا بكل بساطة الثالوث، في الله، وبين الناس بأنه وحدة العشق والعاشق والمعشوق.

مثلُ هذا التعبير المعيش (لا المفكَّر فيه فقط) عن الثالوث يكشف عن

بُعد الإنسان الإلهي وعن ندائه الباطني: هكذا ينبغي أن يعيش الإنسانُ الإلهي.

أظهر يسوع إمكان الربط بين المتناهي واللامتناهي، بين الواحد والكل. تعلّمنا «ادفايتافيدا»، خلافاً لكل محاولةٍ تحطّ من التعالي إذ تعبّر عنه بمصطلح «الخارجية»، أن الله والإنسان ليسا اثنين ولا واحداً: ليس هناك إنسان يعمل من جهةٍ، وخارجاً عنه ومن فوقه، من جهة أخرى، إلهٌ يحرّكه من بعد ويحكم عليه.

خلافاً لكل اختزالٍ لله إلى مفهومٍ أو فكرة أو «كائن»، على الطريقة اليونانية، إن مانسميّه تسميةً فقيرة: «إحيائية» الديانات التقليدية في افريقيا تعلّمنا أن نعيش الله، فينا وفي الجماعة، كقوّة.

هذه الوحدة العميقة، الوحدة بين الطاقة الإلهية وطاقة الناس، استشعرها على نحو عجيب الآباء الشرقيون. كتب بجرأةٍ «غريغوار» الاسكندري (مات ٢١٥) «إذا عرفنا أنفسنا عرفنا الله، فإذا عرفنا الله صرنا الله» (المربي ١١ ـ ١٥» ويقول القديس غريغوار النازيانزي (٣٢٩ ـ ٣٩٠): «لقد جاء ليوحدنا تماماً في المسيح، في المسيح الذي استقرّ تماماً فينا، ليضع فينا كلَّ ماهو فيه» (الخطبة السابعة). ويقولُ القديس يوحنا فم الذهب (٣٤٤ ـ ٤٠٧) بالروح نفسها التي سيتحدّث فيها القرآن عن الناس: كم من الملائكة، وكم من رؤساء الملائكة تُساوي؟» (العظة السابعة حول القديس بولس).

تلك هي النعمة التي كتب عنها «مارتان بوبيه»: «إنها الاسم الديني للحرية». أي، إذا شئنا أن نردد «مثل الفيزيائيين:

- وعينا أن جذورنا هي على تخوم عالمٍ لانهاية له.

- وأن مركزي أنا نفسي يتلاقى مع مركز جميع الأشياء، هذا المركز

الذي هو في كل مكان.

هذا الوعيُ المعيش، وعيُ التعالي، يحذّرنا من كل محاولةٍ لإقناعنا بأن عالمنا مُغلقٌ، وأن الواقع يُختزل إلى ماهو موجودٌ من قبل، وأن المستقبل لاتسكنه سوى إمكانات الحاضر.

ـ ٥ ـ

الإله الذي لايكفّ عن الخلق.

أليس من فنّ سوى الفنّ المقدس؟

لكي نفهم اليوم فهماً أفضل ذلك الجانب من انحطاطنا الذي يرتسم حتماً في فنوننا كما يرتسم في اقتصادنا وسياستنا وإيماننا، نحن بحاجة إلى الله، إلى المعنى. وهذه الحاجةُ أكثر ظهوراً، وعلى نحو مباشر، في الفنون منها في أي ميدانٍ آخر، أكان ذلك ليصبح المرءُ فناناً مبدعاً أو ليتعلّم «قراءة» الأعمال الفنيّة، أي ليتعلّم المشاركةَ في إبداعها لا كمشاهد أو «كمستهلك» بل كمُحتَفٍ بها.

ليس الفنُّ فقط لغةَ المقدَّس الذي غدا ضرورياً لأننا لانستطيع أن نحتوي الله في مفاهيمنا، أي استقراء «المعنى» انطلاقاً من الواقعة.

إنه يساعدنا على وعيِ أن أكثر مافيّ من «شخصيٍّ»، ليس حزمةَ الوظائف الاجتماعية من الألقاب والممتلكات التي تكوّنني كفرد، بل هو، على العكس، مايجعل مني شرارة نار الحياة المتّقدة أبداً، المشارك في التدفّق الخلاّق الذي هو الينبوع الخفيّ لكل شيء. مايجعلني واحداً مع الكل، لا لإلغاء خصوصيتي فيّ (كما هي الحال في التصوّرات الشمولية للمجتمع) بل، على العكس ليجعل مني أحد الذين لابديل لهم من المحتفين بذلك العيد الكوني العظيم. إن هذا التعبير «أن تكون واحداً مع الكل» هو، مثلاً، أسمى تعبير لـ «تاو» يجعلني أحيا ذلك الملفّ الصيني من عهد «سونغ»،

مثلِ الربيع على الجبل «للرسّام «كووهي». وكذلك تعلّمنا قصيدةُ «الأوبانيشاد» الهندية: أنتَ هو ذاك»، وذاك تعني كليّة الحياة في إزهارها الذي لاينقطع حيث يتّحد كلّ فردٍ في ولادته ـ مثلنا نحن ـ بمصدره، بينبوعه.

هذه هي الرسالة المركزية ليسوع: رسالة «المملكة». جميع الأمثال التي يوحي إلينا من خلالها بتلك المملكة تحدثنا عن أوان البذار والبذار والحبوب التي ستتفتّح وتكبر. مملكةٌ «حاضرةٌ هنا»، لا كمؤسسة جامدة، وموقف منتهٍ، بل كواقع متجدّد الولادة أبداً «فينا وخارجاً عنّا»، وهو يتخمّر فينا كلما شاركنا في هذا الخلق المستمرّ، على طريقة يسوع نفسه، حين يقول لنا «أبي يعمل حتى الآن وأنا أعمل» (يوحنا ٥ ـ ١٧)، لأنّ الخلق لم يَنتِه. والعالمُ غيرُ مغلق. إنه مفتوحٌ على إمكانات جديدة. وكلُّ واحدٍ منا مسؤول عنها.

الإيمان بقيامةِ يسوع ليس قراءة الأناجيل قراءة ساذجة: بل هو أن نحيا مع يسوع عملَ الخلق هذا. إنه يأمر: «هو يشغّلكم» (يوحنا ٦ ـ ٢٧) فقالوا له: «ماذا نفعل حتى نعمل أعمال الله» (يوحنا ٦ ـ ٢٨). حينئذ يطلب منهم مايقرّره الإيمان: لا الاعتقاد، بل الالتزام. فيدركون أن المقصود شيءٌ آخر غير القبول ـ المقصودُ جهدٌ يُبذَل كلَّ يوم ـ لكنهم يتذمّرون: «إن هذا الكلام صعبٌ، من يَقدرُ أن يسمعه؟» (يوحنا ٦ ـ ٦٠).

إن هذا الصوت المتطلب مايزال يرنّ صداه فينا كلّ يوم كما رنّ في مجمع «كفرناحوم». وفينا تتخمّر الهمساتُ نفسُها والتردّداتُ نفسها عن قسوة هذه الطريق التي قادته بعنادٍ إلى الموت ليُتمّ به «عمله»، عمل الآب.

هذا العمل هو الذي يعرّفه آباء الكنيسة: «اللهُ صار، في يسوع، إنساناً، لكي يتمكن الإنسان من أن يصير إلهاً».

لكن، أن يصير الإنسانُ إلهاً، على طريقة يسوع، لاتعني السيطرة بل

الخدمة. لايكون الله معنا، وفينا، كما كان مع يسوع، إلا عندما تكون مثل يسوع، نحو الآخرين. هذه هي رسالةُ حكمة الحكماء وجميع التصوّفات في العالم مَثَل المتصوف الفارسي الكبير «العطار»: «لغة الطيور»، عندما تُقرّر الطيور أن تتّخذ إلهاً، تنطلق باحثةً، قابلةً بأسوأ أنواع العذاب، متصدّية لأسوأ المعارك: يقول العطار: «إن قنعتَ بمملكة هذا العالم فقدتَ مملكةَ الأبدية». وعندما فقدت هذه الطيورُ، بهبتها لذاتها، كلَّ أثرٍ من حياتها هي.. فهمت جميعُها أن هذه القوس التي يَصعبُ شدُّ وترها لاتناسب هذا المعصم العاجز».

ثلاثون فقط (في الفارسية «ثلاثون» تعني «سي مورغ»، وهو اسم الله ذاته: سيمورغ) بلغت الوادي الأخير. وحين تمرّت في مرآة بحيرته، لم ترَ فيه سوى نفسها: ثلاثين طائراً. وهكذا عرفت ملكها ـ الذي لايُرى: مَلِكَ محبتّها وتضحيتها الذي هو الحياة نفسها لهذا الإله المحتجب. قال لها «السيمورغ»: «أنت لم تعملي شيئاً إلا بعملي، ولقد حقّقتِ كياني وكمالاته». وتلاشت الطيور فعلاً إلى الأبد في «السيمورغ»؛ وغاب الظلّ في الشمس.

هذا المثل الإسلامي: «اللهُ في كلّ شيء وكلُّ شيء فيه» هو مَثَلُ جميع محبيّ الله، هذا الإله الوحيد الذي هو، مهما تكن لغةُ حكمة الحكماء ومهما تكن لغة الديانات، هو قوةٌ تفتح الحياة الكلية في وحدتها. وهكذا يُعاش، «كقوةٍ» لا «ككائنٍ» في الديانات التقليدية في افريقيا، وكما هو في «البوبول فاب»، الكتاب المقدّس لدى هنود أمريكا، حيث يتفتّت الناسُ المصنوعون من الصلصال، وحيث يتعفّن الناس من الخشب، إلى أن يتفتّح «إنسانُ الذرة»، وارثُ الحياة على الأرض، ووارث آلهة الحياة الأبدية.

جميع كبار الصوفيّين، جميع المُلهمين الإلهيين شهدوا أن الفنّ هو لغة

المقدّس لأن كلَّ لاهوت (العلم الإلهي) أي كل محاولة للكلام على الله لايمكن أن تكون إلا شعريّة، سواء في «الرامايانا»، أو في «تولسيدا» الهندي، أم في قصائد الرومي في فارس وقصائد ابن عربي والقديس «جان دي لاكروا» في إسبانيا.

إن البحث عن معنى حياتك ـ أسُمّيَ الله أم سُمّي باسم آخر ـ هو روحُ كلّ فنٍّ حقيقي وكلّ جماعة. هاملت الملك غير المتوج في عصر العاصفة، دون كيشوت الفارس النبي، المسكون بالله، دستويفسكي عندما يتساءل «ممسوسوه» في تمردهم العاري، عن معنى جريمتهم وعن معنى الله، هؤلاء جميعاً طرحوا السؤال القلق نفسه، لكن بطريقةٍ خاصة بأوروبا، كما طرحته إيقونة الثالوث لـ «روبليف»، ورافدة مذبح مسيح «غروينلاند».

لقد كان إسهامُ الفنّ الخاص في العمل الإلهي للإنسان هو: أنه أظهر كيف يستطيع الإنسان أن يصبح إنسانياً.

إن تعليمنا المجرم يضيع في خصوماتٍ مسرفة في القدم بين القطاع العام والقطاع الخاص، في حين أنهما كليهما يخضعان أكثر فأكثر لمتطلّبات التكوين الوظيفي لمهمات مجتمع الإنتاج والاستهلاك، وأن مجتمع الإنتاج باسم العلمانية، ومجتمع الاستهلاك باسم النزعة الاستثنائية المسيحية يستبعدان حكمة العوالم الثلاثة ودياناته، ليحبسا نفسيهما في العرقية الغربية.

إن تعليمنا المجرم يُهمل، باسم الحداثة، العمالقة الذين طرحوا في الماضي مشكلة الإنسان ومعناه، دون أن يُعطى شبابنا أيَّ سلاح ثقافي ليقاوموا ثقافات التلفزيون ـ صندوق القمامة الذي تنقلُ ٨٣٪ من صوره، في أوروبا، أسوأ فضلات هوليود، وماتنتجه من أبطال القوة المزيفين.

حال المجتمعات كحال الأفراد: يمكنها أن تكون تجارية أو كهنوتية: فأوروبا شكسبير وسرفانتس ودستويفسكي تغدو مجهولةً أكثر فأكثر من

الشباب الذين وهبوا أنفسهم لأوروبا التي تتحدّدُ بأنها سوقٌ، أوروبا «بير لسكوني» وبروكسيل، ولأمريكا تجار «الروك» والكوكاكولا الغشّاشين، ومعهما «للنخبة»، إلهُ دين الوسائل، إلهٌ يُدعى «ماكنتوش». إله يمكنه مع ذلك أن يكون خادماً رائعاً للناس بحصر المعنى، أي الذين يطرحون مسألة الغايات الأخيرة ومسألة المعنى، مسألة الله، ولو كان ذلك، مثل الشعراء، بلغة الأسطورة.

إن عبارة أسطورة أو قصص الأساطير لا تحتمل أيَّ معنى تصغيري. فالأسطورة بحسب تعريف معجم «روبير»، صورةٌ تضع على المسرح، بشكل رمزي، كائناتٍ أو أحداثاً، تجسّد جوانب من العبقرية الإنسانية أو الوضع الإنساني.. وهي تؤثّر في سلوك الشعوب.

والجوهري هو أن لا تُخلَط بالتاريخ، وأن لاتُعارَض أيضاً به، بحجة أن هذه الصورة، أو هذه الحكاية الأسطورية لايمكن التحقّق منها «بتقاطعاتٍ» مع تاريخ الشعوب الأخرى أو مع البقايا الأثرية.

هناك آثار خرائب مدينة طروادة، لكن حكاية الحصار ومعاركه، شأنها شأن صورة هكتور البطولية، والإنسانية بعمق، هما من عمل خيال الشعوب الخلاّق، ومن عمل شاعر أو عدة شعراء عظام صنعوا الألياذة، كما خلق اسخيلوس أسطورة أنتيغون الفخمة، والتضحية النموذجية بذاتها ضد جميع ضروب الطغيان باسم «قوانين الوجدان غير المكتوبة».

إن هذه الصور الأسطورية لم تزلْ تُلهم أسمى مآثر الإنسانية وأجملها. إن الحب الذي يلهمه «كريشنا» أو نموذج الفروسية الروحية الذي يقدّمه «راما»، وهما «تناسخان» للإله الهندي «فيشنو»، لاحاجة بهما إلى الخروج من الأسطورة أو من القصيدة ليرتسما في التاريخ الواقعي للناس، فلقد ألهمت، عَبر آلاف السنين، خيرَ الناس فيما يعملون، مثل غاندي.

فباسم أية عرقيّة نريد أن نمنح الأساطير العظيمة وجوداً تاريخياً؟ إنَّ

مثالَ تضحية ابراهيم وتحرير «الخروج» مع أنهما لم يشهد على واقعهما التاريخي الوضعي. أيُّ تقاطع وأية بقايا أثرية، مثلُها مثلُ أسطورة هكتور وانتيغون وكريشنا وراما، إن ذلك قد لعب في الملحمة الإنسانية، ملحمة تجاوز الإنسان، دوراً أعظم إبداعاً من المآثر المحقّقة تاريخياً للفاتحين المدمّرين مثل قيصر وكورتيز ونابليون.

أما أن يُقرِّر بتعسّفٍ إعطاءُ ابراهيم أو الخروج وضعاً آخر غير وضع الأساطير الفخمة التي طَبَعت بطابعها مراحل التأنس والعظمة، فذلك لايمكن أن يعود إلا إلى القصد الخفي للتغطية على تلك الحروب والمذابح الأسطورية أيضاً التي رُويت لنا، في ظل تلك الهبات الروحية العظيمة. إن الحكايات الأسطورية لمعارك الألياذة كانت صالحةً للمحافظة على الصلف الحربي لدى اليونان، وعلى الصراعات العسكرية بين الدرافيديين والآريين في الهند، الحدث «التاريخي» تحوّل إلى مواجهة أسطورية بين الخير والشر، «البنداف» ضد «الكوافاس»، كانت صالحة، أثناء قرون، لتبرير السيطرة والفتوحات الدموية، شأنّها شأن المآثر الكاذبة ليوشع في كنعان، أو فيما بعد لداود، اللذين روى كتابا صموئيل جرائمهما بالتفصيل.

إن الأساطير، كالتاريخ، تَشهد على خوارق عظمة الإنسان كما تشهد على بربريته. وقد بدا التاريخ، حتى اليوم أكثر حرصاً على تسجيل الحروب والسيطرة منه على إحياء الهبّات الإنسانية الخالصة للعلم الروحاني والفنون.

ما من فنّ إلا الفنّ المقدّس، لأن قولنا «الله» في أيّ دين من الأديان، يعني: أن للحياة معنىً.

معنىً غيرُ مكتوبٍ قبلنا ودوننا، لكنه وجوب البحث عن هذا المعنى على مسؤوليتنا. كل فنّ حقيقي يُنذرنا بطرح السؤال عن معنى حياتنا، ويُسقط أمامنا ممكناتٍ جديدة.

المقدّسُ، من حيث هو تجربةٌ شخصية، هو الشعور باقتحامٍ، بانبثاقٍ فينا نحن، لِما ليس نحن، لِما ليس امتداداً لعناصر ماضيَ ولا لمركّبها، بل لتجاوزها الجذري بحضورٍ لا يختزل إلى ماكان موجوداً في الماضي. ذلك «فيَّ» دون أن يكون «لي».

ليس الفنّ طريقةً للكتابة والرسم أو الرقص لكنه قبل كل شيء طريقةٌ في الوجود.

في التصوّر الكلاسيكي الغربي، ولاسيما منذ القرن السابع عشر، العالمُ حاضرٌ، جاهزٌ، بقوانينه وقواعده، قواعد الطبيعة والأخلاق.

الإنسان الشريف هو الذي يمتثل لها... هذا العالم ثابتٌ لايتغير. وقد عبّر القدماء، اليونان أو الرومان، عن نظامه الأبدي: لقد حدد اقليدس من مرة واحدة جميع أطر الفضاء، وحدّد «بوليكليت» «قانون» الجمال.

هذه هي طريقة الوجود الكلاسيكية، في الأطر التي لايجوز المساس بها، أطر الكائن والكائن الواجب.

ينبغي أن يُصَوِّر «الناسُ كما ينبغي أن يكونوا»، أو «كما هم»، قواعد صارمة في النقد الكلاسيكي الذي غدا «أكاديمياً».

القرن التاسع عشر ثوريٌّ، بهذا المعنى العميق وهو أن طرائق جديدة للوجود ترسّخت معه.

منذ «كيركيغارد» الذي عارض تضحية ابراهيم بمحاكماتنا المنطقية الصغيرة وأخلاقياتنا الصغيرة، والذي عاش إيمانه على نحوٍ مختلف عن إيمان الديانات والكنائس وعقائدها، حتى «فرويد» الذي تصدّى لعلم نفسٍ مختلف عن علم نفس الوعي المعقلن.

في قلب القرن، افتتح ماركس إمكان مجتمع آخر غير مبنيّ على التراتبات العبودية، الإقطاعية أو البرجوازية، لملكيّة الناس، والأرض أو

المال، وبعده بقليل أشار نيتشه بإصبع الاتهام إلى جميع قيم الخير والشر المعترف بها منذ زرادشت.

وفي الاتجاه المعاكس لكل هذه الثورات أحلَّ أوغست كونت، في محاولة منه لكبت هذه الثورات، أحلّ العلموية الشمولية التي سمّاها الوضعيّة، محل الحق الإلهي.

هذه الثورة المضادة تُعيد فكرة النظام الأبدي الذي ليس هو نظام الديانات والميتافيزيكا التقليدية، بل نظام علم يفرض الكتل القاسية للوقائع الجاهزة ولسلاسلِ قوانينها. «العالم حاضر»، دونك. الأمرُ كذلك. ولاحيلة لك». هذه المسلّمة الوضعية للوضع الراهن، فيها من الاضطهاد مافي المحرّمات القديمة التي تمنع من المساس بالنظام الذي أراده الله وبقرارات العناية الإلهية.

بُدِّلَ الأفيونُ ليس غير: فالحتميةُ، هذه المرة، حتميةٌ ما اتُّفق على تسميته: «الموضوعية العلمية»، دخلت من بابٍ آخر. حتى الاشتراكية التي تقول إنها «علمية»، خوفاً من أن تكون نبويّة، (طوباوية، كما يقولون)، تسعى إلى أن تبني نفسها على امتداد ماهو كائن، لا على القطيعة المتعالية عليه.

وهكذا فإن كثيراً من الثوريين يريدون أن يغيّروا كلَّ شيء ماعدا أنفسهم، أن يغيّروا العالم لا حياتهم الخاصة.

لكن الواحد لايصحّ دون الآخر.

لايمكن للعالم أن يتغيّر ـ اللهمّ إلا بطريقة كميّة ـ مادمنا نقبل بالمسلّمة الوضعية: هو ما هو.

لن يتغيّر شيء حقاً مادمنا نعيش على هذا الوهم وهو أن العالم والنظام الذي نعيش فيه هما وحدهما ممكنان.

هذا الفكر الوضعي يثير، منذ ولادته تمرّداتٍ تعبّر عن رفض الاندماج بآلة العالم.

إن إرادة كسر النظام تتجلّى في السياسة، بالحركة الثورية، وفي الكنائس بالبحث عن تجديد الإيمان في التعالي الذي هو نقيض الاكتفاء العقائدي.

أما في الفنون فالانقطاعات الشكلية تسبق ولادة المشروع النبوي.

في التصوير تُمزّقُ خِلعةُ الأشياء التقليديةُ

ـ يُحطّم اللونُ، وتلك هي الانطباعيّة.

ـ يُحطّم الشكلُ، وتلك هي التكعيبيّةُ.

ـ يُحطّم الشيءُ، وذلك هو التجريد.

ـ يُحطّم المعنى النفعي وتلك هي السريالية. ـ كل ذلك رفضٌ محرِّرٌ إزاء الماضي. لكنه لم يصبح بعد هبّةَ مستقبلٍ جديد.

أن تكون شاعراً في الحياة كما في الكتابة، إنما هو مشاركةٌ في خلقٍ مستمرٌ للعالم بحياتنا المحوّلة إلى قصيدة.

ذلك هو تصريف كلمة الله.

ليس ذلك إيماناً بما لايُرى بل هو إيجادٌ له. جعله منظوراً. الشعر هو لغة ماقبل الطلاق بين الفكر والكائن.

الشعرُ مُعِد.

لِنتفتحْ لعَدوى الملحمة. عَدوى نيرودا، وكازنتزاكي، وغارسيا لوركا، و«ايميه سيزير»، وإقبال، وسان جون بيرس، «الآمر والوصي في ولاية المسيرات».

أوضح تجربةٍ للتعالي هي تجربة الخلق. هذا الخلق المستمر للإنسان على

يد الإنسان، على أيدي جميع الناس، وفي جميع الأيام التي تُسمّى التاريخ. لا تاريخ الأدوات والتقنيات فحسب، وهي قد أسهمت فعلاً في بناء التاريخ، لا تاريخ الحروب والسيطرة التي مابرحت تدّمر التاريخ، بل تاريخ جميع المشاريع الظافرة أو المخفقة التي اتّجهت نحو انبثاق الإنسان الكليّ.

كلُّ عمل من أعمال الفن يُقرأ مثل وجه يَجعل مالا يُرى من المعنى مرئياً على نحوٍ فيزيائي. إن الفن، من الرقص إلى الرسم، ومن الموسيقا إلى السينما، ومن المسرح إلى الرواية، تعبيرٌ عن حياة الآخرين، لا انعكاسهم بل المعنى الذي منحوه هذه الحياة، المشاريع الممكنة في جميع عصور الإنسانية.

تنقلُ إلينا الفنونُ بنوع من العدوى الكلية، فيزيائياً وروحياً على نحوٍ لاينفصم، غزارة طرائق الوجود، في حين أن التاريخ لايُسجّل سوى طرائق الذين انتصروا، لأن التاريخ يكتبه دائماً المنتصرون.

الفنونُ وحدها يمكنها، ولو ببقاياها المشوّهة، أن تتيح لنا أن نحيا من جديد أشكالَ الوجود التي جسدت مشروعها، أن نحيا، بحضورها فينا، حين نُحسن قراءتها، تاريخ الإنسانية الحق: تاريخ الممكنات الإنسانية. ماتلك الممكنات إذن، وما معنى نحسن قراءتها؟

حتى الأجناس الأدبية الميتة تساعدنا أن نحيا من جديد: إنسانُ الملحمة هو ماقد يسميه علماءُ الحياة «متحوّلاً»: إنه مسكونٌ بمستقبل مايزال غير متميّز. وهو يجسد مسبقاً طريقةً للعيش لايكتشف علماءُ الأخلاق والفلاسفة قوانينها إلا فيما بعد. فيما بعد، أي «عندما تكفّ طريقةُ عيشهم عن أن تكون تلمسّات الإنسان لتتجسد في الجماهير البشرية» كما كتب آراغون في «الأسبوع المقدّس».

بالنسبة إلى «آرجونا»، في «الماهاباراتا» الدربُ لم تُشَقّ: إن البطل

يحمل في ذاته بذرة المستقبل، والقانون الذي سيهب الحياةَ وحدتها مايزال في طور تكوّنه، ومعناه غير واضح إلا بالقياس إلى الإله «كريشنا».

إن اللحظة التي يبحث فيها الإنسان عن معنىً لذاته في فوضى العالم، والتي تُولّد، في عصر النهضة، مثلاً، ومع قَلبِ جميع القيم القديمة، تُولّد أمثال شكسبير وسرفانتس، لم تزل تهزّ الجماهير التي تجد فيها قلقَ اليوم. هذه الأعمال تستمدّ مع ذلك من عصرها جذورها العميقة: لقد كتب «سرفانتس» بعد قرن من افتتاح العالم الجديد. وهو جندي في حملة «ليبانت» ضد الترك. ورأى، وهو مندوب عسكري لإعداد الأسطول الذي لايُقهر، مصير إسبانيا يترنّح.

وُلد شكسبير بعد خمسين سنة من «يوطوبيا» توماس مور، وأمير ماكيافيل، وبعد ثماني عشرة سنة من موت «لوثر». وكان عمره عشرين عاماً عند تدمير الأسطول الذي لايُقهر وثلاثة وعشرين عاماً عندما أمرت اليزابيت بقطع رأس ماري ستيوارت. وبعد عشر سنوات، فتح مسرح «الغلوب»، مسرح عواصف النهضة. فكم من العوالم والمشاريع رآها شكسبير تُولد وتموت. مثل سرفانتس.

إن تأصلهما في هذا القرن، قرن الوحوش والعواصف، أتاح لهما أن يُعطيا أعمالاً تجعلنا نعيش القلق والأمل لمعنى الحياة الأخير.

١٦٠٣: «الملك لير» يكشف عن تفكك العالم «حيث يقود المجانينُ العميَ» (الفصل الرابع ـ المشهد الأول). وليس الملك سوى «قطعة من خراب». وهو يطرح السؤالَ الأساسي: «مَن يستطيع أن يقول لي مَن أنا؟».

١٦٠٥: يجيب «دون كيشوت»: «أنا أعرف مَن أنا» (١ ـ ٥).

يجيب وهو صريعٌ أيضاً، وهو في أعماق البؤس أيضاً. لكنه مسكونٌ بمشروع جنوني: وهو أن يعطي هذا البؤس معنىً.

إن مسرحية شكسبير ورواية سرفانتس لم تزالا أخويتين وحاضرتين لنا.

كانت مارتا غراهام تقول إن الرقص ينبغي أن يتمكن من القول بلغته ماقاله ميشيل آنج وشكسبير بلغتهما.

الرقصُ لَجمّاعُ الفنون كلها، لأن الفنون كلها تتطلّب مشاركة الإنسان كلّه.

لسنا «نقرأ» رسماً ولا نحتاً ولاموسيقا كما نقرأ كتاب رياضياتٍ أو كتاباً في الإدارة، بغاية فهمها فقط. لأن فهم العمل الفني ليس قضية تفكير فقط. فهذا الفعلُ يحتاج إلى مشاركة كليّة الإنسان، وقبل كل شيء جسمه.

إن عبداً مقيّداً لميشيل آنج يشعّ بقوته وجهده في الفضاء المحيط به. ولستُ أقرأ هذا كما أقرأ كتاباً في التشريح.

إن جسمي كله عالقٌ في حقل الطاقات هذا الذي أشعر بذبذباته وتوتراته، دون وساطة فكرية، في جذعي وذراعيّ وساقيّ. إن خطوط القوة تجتاح ألياف جسدي وكأنني أنذرت بمسؤولية تحطيم هذه الروابط.

إن بوذا «ماتورا»، على العكس، يمتص إلى داخله الفضاء ويبدو كأنه يُدمّره. إن التكرار الإيقاعي للمنحنيات المنمنمة التي ترسم حاجبيه وشفتيه، مثل أوراق اللوتس التي تستدعي حافاتُها عينيّ نحو الساق التي تضمّها، يقود نظرتي نحو أعماق المياه. فينساق جسدي كله إلى هدوءٍ لولبي. وكأن حركة الجفنين الإيقاعية نفسها وهما مغمضان، تمتصّ جسدي كالفضاء، لا لتُلغيه بل لتأمره بوحدةٍ أكثر اتّساقاً وسكينةً، مثل «يوغا» غارقٍ في تأمّلٍ لا أطفو منه من العدم إلا لأعثر على الوجه الذي سبق ولادتي. فأبدأ من جديد حياةً أخرى بعد ولادةٍ متطهّرة.

إن مطالعة عملٍ «مقدّس» يحملني إلى ماوراء ذاتي ليجعلني أعي واقعاً

يتجاوزني، واقعاً أنتمي إليه بحركةٍ هي أيضاً «فيّ» دون أن تكون «لي». فأصبحُ واحداً مع الكل، والكل يعيش فيّ.

إن زيارة كاتدرائية «شارتر» أو «نوتردام» باريس، حتى بالنسبة إلى الذي لايأتي بقصدٍ ديني، انبساطٌ للكائن. وأنا لاأستطيع، فيزيائياً، أن أعبرها على خطٍ مستقيم، من البوابة إلى المذبح. إن خطوط القوى غير المرئية تستولي عليّ، وتدعوني إلى السير في أروقة الأجنحة الجانبية، والانتقال من عمود إلى عمود، ومن قوس إلى قوس، وكأنني لم أنته من الدخول، ومن اجتياز الأبواب، في طقسٍ أتعرّف فيه الأسرار، في حجٍّ أحسّ فيه، حتى وأنا وحدي، أنني مُحاطٌ بجمهورٍ أخوي، يصحبني، ويسكنني إلى أن أشعر، في عزلة المحراب، بعد المسيرة الصامتة، فيما وراء كثير من العتبات، أشعرُ بانتقالي إلى أرض جديدة، تضيئها شموسٌ أخرى. الزجاجيات النجميّة الملونة التي يغلب عليها اللونُ الأزرقُ وكأن الشمس تضيء الليل دون أن تدمّره، «الليل المضيء» الذي تغنّى به القديس «جان دي لاكروا».

وللصمت بالمفارقة نفسها، طنينٌ من جرّاء هذا الحوار مع القباب التي وُلد فيها النشيد الغريغوري.

الفنُّ ليس مقدّساً لأنه مخصّص للعبادة، كما أن كثيراً من الرسوم ليست مقدسةً لأنها تعالج موضوعات «دينية».

الفنُّ مقدسٌ عندما لا يدعُني سليماً، عندما يجعلني أُشاركُ في حياةٍ أعظم. إن كنيسة «أوفير» ماتزال موجودة، ونحن نمرّ أمامها اليوم كما نمرّ أمام أيّ مبنى عادي. لكنها عندما يغيّر «فان غوغ» صورتها، تجعلنا نعيش احتضاراً وبعثاً. وتغدو جدرانُ الحجر الرمادي وسطوح الآجر الحمراء لحماً ودماً، تحت مدّ السماء التي زرقتُها حارقةٌ وسوداء من الأفاعي الملوّنة، تتوتّر عضلاتي لتُقاوم هذا الانسحاق، فتسري فيها منحنياتُ الجدران التي تئنّ،

وذلك الآجر الذي يسيل دماً، وأتثبّتُ بالأرض لأقاوم كمّاشة الطرق الملتوية التي تحتويها، ولأقاوم ثقلَ السماء. إنّي أشارك بأكملي في هذا الجهد نحو نصرٍ مستحيل.

إن إيقاع الرقص والرقص امتدادٌ وتعبيرٌ، مظفّران، لتلك الحركات التي ارتسمت فيّ عندما عشتُ بشدّةٍ مثل هذه الأعمال.

الروح فيها تتحقّق في جسد. في جسد الراقص تنهض «أنا» أخرى، أكبر، لاتحدّها حدودُ جسدها هي ولاجسدي، لكنها تجتاحُ الفضاء وتعطيه معنىً. إنها توحي برحابته أو باختناقه: مارتا غراهام في «حدود» Frontiers تحملنا على الإحساس فيزيائياً بلا نهاية سهول أمريكا والمغامرة الإنسانية التي تستدعيها.

أما ماري ويغمان التي تسلّط عليها السحقُ الهتلري فهي تُشعرنا، في إيقاعاتها للرقص، بالفضاء وكأنه قفصٌ يتشبثُ به الجسدُ ويتهشّم ليقاوم. ليس هذا عَرضاً وإنما هو احتفالٌ دينيّ.

الفنُّ أقصرُ طريق من الإنسان إلى الإنسان. وبالرقص، تحثُ حركة الجسم الدالّةُ مباشرةً على نقل مخطّط هذه الحركة إلى جسم آخر، ومع هذه الحركة المعنى الذي يحرّكها. وهي بذلك تخلق جماعةً لا بين «المشاهدين»، وإنما بين المحتفلين. لأن مشاركة الجماعة في دلالةٍ مشتركة، في استفهام مشترك، يخلق تواصلاً هو شيء آخر غير مجموع الأفراد الذين يكوّنونها. هذا التجاوز هو في مبدأ المقدّس.

إن ذلك الاتّحاد بالآخر، ونداء الآخر المختلف، نداء ماوراء الذات الذي يخلقه ذلك الاتّحاد، هو الذي جعل من الرقص، في جميع الحضارات عند بلوغها أوجها، لغةَ المقدّس. ليس المقدّس، في الرقص، أن يُعمدَ إلى تمثيل طقس هذه العقيدة أو تلك، إنه ذلك التطلّب لكليّة الإنسان جسداً وروحاً. وهو أيضاً تلك القدرة على الانسلاخ من

الحركات اليومية النفعية والبروتوكوليّة الجاهزة التي صنعتها قيودُ الآلة أو التقاليد.

وهوأيضاً إرادةُ تجاوز الفوضى. إن للرقص بُعداً استشرافيّاً، نبويّاً، عندما لايكتفي بأن يَعكس فوضى انحطاطنا ولا أن يُسقط على المستقبل هذا الانعكاس، بل عندما يتجه إلى الإيحاء بتجاوزه.

لدينا هنا، جهدٌ في حال الولادة، هو الجهدُ الإنساني والإلهي الخالص لمجابهة الفوضى، والتغلّب والتعالي عليها.

تلك هي، في الفنون، تجربة التعالي الأساسية التي تُتيح لنا فهم الإسقاطات الإلهية في قلب الناس، حتى لو لم نُشارك فيها.

الفنون مقدسةٌ لأنها نقيض التاريخ الناجز، تاريخ الماضي. إنها التاريخُ وهو في طور تكوّنه، تاريخ المستقبل، لا تاريخ السيطرة، والامبراطوريات والجنرالات والطُغاة والتجارة والحروب، وكل ما ملأ الزمنَ الوهمي لهزائم الإنسان، كلّ ماحاول تهديم الأبدية الحيّة.

لايلعب «يوليوس قيصر» أيَّ دور في حياتي. وهو لايوجد إلا في كتبنا المدرسيّة. مثل رعمسيس الثاني في الأشرطة المصوّرة الحقيقية، في نقوش الكرنك التي تروي مذابحه. الفنون سَلْبُ التاريخ، التاريخ الزائف الذي يزداد دماراً تَبعاً «للتقدّم» في فعالية الأسلحة أكانت عسكرية أم اقتصادية أو إعلامية.

التاريخُ الحقيقي هو تاريخ «الخَلق» الإبداع على يد الإنسان والذي يواصله الإنسان، تاريخ الإنسانية «المقدّس» المصنوع من الفنون الكاشفة عن معنى الحياة الإلهي، والمبشّرة بالمستقبل.

تاريخُ الإنسانية المقدّس، على نقيض التاريخ الخطّي الذي يدّعي الظفر، لايَدوُن على مثل هذه المنحنيات. الزمن فيه قابلٌ للارتداد: إن بنائي

كاتدرائية «شارتر» ومسجد قرطبة ومعبد «بورو بودور» معاصرون لي. وهم جزءٌ من حياتي يُغنونها بأبعادٍ جديدة، فتتمدّد رئتاي في جميع ضروب الفضاء المقدسة، الشديدة الاختلاف، لكنها دالّةٌ على التعالي: فضاء الكاتدرائية، وفضاء الجامع، وفضاء المعبد الهندي.

إن «باغها فادجيتا» أو «الأوبانيشاد» «حاضرةٌ حضوراً مباشراً بالنسبة إليّ لكي تقودني إلى مركز ذاتي».

إن الموسيقيين الذين مرّت عليهم عشرة آلاف سنة والذين التقطوا ذات يوم نفخ الهواء في جوف القصب المكتسر فصنعوا منه نايا، أو شكاة القمح وهو ينحني في شهر آب فصنعوا منه قيثاراً، إن هؤلاء الموسيقيين ليسوا بأقدم أو أحدث من أن يوقظوا حبّنا وإيماننا وقلقنا واندفاعاتنا.

«سان جون بيرس» معاصرُ «بندار» أو «رامايانا». «مارتا غراهام» معاصرةٌ للإله «سيفا»، سيّد الرقص، على الأقل بالنسبة إلى الذين يعيشون نداءاته. لحظاتٌ لا زمنية لإبداع الإنسان، أبديّةٌ تُعاش في كل لحظة، وحضورها فينا يُدعى الثقافة.

الفن في مركز هذه «الشعرية»، المُبدعة والعاشقة، خارج الزمن الخطّي والوهمي والعدائي.

الفنّ يساعدنا على الاهتداء إلى أبعاد الإنسان الضائعة، أثناء الكثير من مناسبات التاريخ الضائعة، وذلك عندما لايستسلم إلى تقليد الماضي، ولا إلى أن يعيشَ الحاضر، ولا إلى خَلط المستقبل بالجدّة بأي ثمن، حتى إن كانت منافيةً للعقل. الحق أن الإغواء عظيمٌ بأن نخلط الأصالة بالتفرّد.

التجارةُ والمالُ يحرّضان على ذلك. ففي هذا الدين الجديد الذي لايجرؤ على الإعلان عن اسمه، أي وحدانيّة السوق، كلُ شيء يدفع الفنان، أكان رساماً أم موسيقياً أم راقصاً إلى أن يقدّم دائماً سلعاً مستحدثة

تُباعُ على نحوٍ أفضل في معارض الرسم، وفي التلفزيون أو لدى مقاولي المسرح والغناء والرقص، وبكلمة واحدةٍ في «سوق الفنّ».

إن الحضارةَ المحتضرة تُعظِّم الفنونَ المسالمة: فبدلاً من أن تتصدّى تلك الفنونُ لدمارها، تعكس انحلالها، أو تهرب منه، أو تبحّ صوتها بلعناتها العاجزة، وكان سارتر يقول عن أحد هؤلاء الذين يمثّلون عصرهم تمثيلاً قوياً حتى إنه حصل على مباركة جائزة نوبل لأنه أعلن عن لامعقولية العالم، كان يقول عنه: «أنت تجريدٌ للمتمرد».

في جميع الفنون تتكاثر هكذا الأناشيد التي تتناوب فيها نائحاتُ التاريخ واللاعنون.

لقد فتح «رامبو» للفنانين أبواب القلعة الوضعية: ومن هذه الأبواب يخرج الهاربون أكثر مما يخرج الناس الأحرار.

حتى لدى العظماء كفّ الوجه الإنساني عن الظهور.

«الإنسانُ، كما كتب ميشو، اختُزلَ إلى تواضع الكارثة، إلى تسوية كاملة، كما هي الحال بعد خوفٍ هائل... وتلاشى في علوه وفي قدره».

الإنسان الحشرة في منحوتات «جياكوميتي»، أو مبتياً بالأعشاب السوداء لـ «بوفيه».

الإنسان المتفتّت في روايات «جويس»، وفولكنر («الضوضاء والغضب» عالمٌ له دلالته، يراه معوَّق عقلياً)؛ وروب غرييه وارث هذين. يسعى سعياً حثيثاً إلى تبديد المعنى، الإنسان الحامل للمعنى والمبدع للتاريخ.

إن روايةً لا تساعدنا على وعي الواقع العميق روايةٌ مبتذلة.

لقد قيل، وربما كان فيما قيل تسرّعٌ شديد، إن الرواية ملحمةُ عصر خلا من الإله، ومأساةُ هذا العصر. حتى لو أضيف: على الأقل دون إله خارج الإنسان يُملي عليه قوانينه.

لأن الرواية فنُّ الزمن. كالموسيقا. وليس من زمنٍ حقيقي، ولا من تاريخٍ إنساني خالص، إلا عندما ينبعث في حيواتنا شيءٌ جديدٌ جذرياً، قاطعاً صلته بالماضي. زمنُ الرواية ليس زمن التقويم والساعات وعلماء الفلك حيث المستقبل ليس سوى امتدادٍ للماضي وللحاضر.

زمنُ الرواية هو زمنُ الإبداع، لا إبداع الكاتب، بل إبداع إنسانٍ يواصل إبداعه كإنسانٌ.

السببُ العميق للتراجع هو أن الرؤية الوضعية قد نشرت عواقبها القاتلة أثناء هذا القرن ـ أثناء الحربين المصطخبتين في الغرب، وفي العالم الذي جرّه الغربُ إلى دماره.

إن عالمنا الراهن عقلانيّ إلى حدّ اللامعقول.

أحدُ شياطين دستويفسكي يقول: «ليس لي قدرةٌ على خلق نفسي، ولكن القدرة على تدميرها».

لقد منَحنا العلمُ والتقنيّة اليومَ هذا السلطان: عدميّةٌ على مستوى الجنس البشري، انتحاراً بشرياً بُرمِجَ في الحاسوب.

إن عقلاً لا يتساءل عن غاياته لهو عقلٌ يرتقي إلى الغباوة.

الفيزياء تحطّم قلبَ الذرّة وتخزّن مليون هيروشيما: الإمكان التقني لإبادة ٧٠ مليار كائن بشري.

وعلم الحياة يحطّم قلب «الجينة» ويُعطينا القدرة على توجيه الناس الآليين الأحياء عن بعد، أو على صناعة كائنات هائلة أو أوبئة جائحة.

الاقتصاد يحطّم قلبَ العالم: إن نماذج نموّه المشوّهة، بلا غائيّةٍ إنسانية، «تُطوّر» مجتمعات النهب والتبذير، وفي القطب الآخر مجتمعات المجاعة والاستدانة.

ليست الحياة هذه الحياة الصغيرة الزائفة، تكديس الأشياء

والحركات التي هي مادة الزمن والتي تفصلنا عن الحياة الكليّة. الزمن المنسوج من كل ماتمكّن برمجتُه: بطاقة الإحصاء في المشروع، الحاسبة في المخازن الكبرى، برمجة «الفيديو»، آخر موعد لتغيير السيارة، اللائحة، وبكلمة واحدة، من كل مايصنع لحمة الزمن. كل مايصنع شبكته: جميع صور الحياة التي يمنعني التلفزيون من رؤيتها، جميع عطور التربة أو المحيط التي يمنعني البترول أو التبغ من شمّها؛ ضجيج الرياح والناس الذين يحيطون بي، وربما سعادتهم في الإفصاح عن أنفسهم التي يقطعني عنها جهازُ استماع الجماعات المنعزلة، إذ يحبسني في قفصه الرنّان مع رقصة «سان غي» ذات الإيقاع المزدوج الذي يتسرّب إلى قدميّ وإلى فرقعة أصابعي.

ها نحن أولاء «موصولون»، موصولون على أشد الحيوات زيفاً، كائنات آلية نُوجَّه عن بعد ونوصل بقفص الزمن.

أن نحيا حياةَ الفنون، انسلاخَها من الفوضى، ذلك يخلق نظرةً جديدة: تلك النظرة التي لاتتعلّق بالجزئي بل تكتشف فيه «الكلّ» والمستقبل الذي يومئُ إليه. كلُّ كائنٍ متناهٍ (وليس من كائن متناهٍ إلا بتقطيعٍ آليّ للواقع بمقطعة المفاهيم والكلمات). شاهدٌ على مايتجاوزه وعلامةٌ عليه. دليلُ التعالي.

أن تُرى الفراشةُ في الشرنقة، والقدّيسة في البغيّ، والنسر في البيضة، والأخ في القريب والبعيد، وفي بسمة الياسمين العابرة، انبعاث الربيع الأبدي، تلك هي نظرةُ الفن للعالم. لكن، كما يقول الانجيل عن يسوع: «زمّر ولم نرقص» (متى ١١ ـ ١٦ ـ ١٧؛ ولوقا ٧ ـ ٣٢).

يقول «جوان غري» أكثر المجدّدين تجديداً بين رسّامينا، ومُبدع التكعيبية مع «براك» و«بيكاسو»: «إن قدرة المبدع الحقيقي هي أن يُقدّر عظمةَ الماضي الذي يَحمله في ذاته، قبل أن يتجاوزه». ليست هذه دعوةً للعودة

إلى الماضي، بل، على العكس، إنها دعوة لتجاوزه، شريطة ألاّ نتجاهل ذلك الماضي.

تلك مهمّة الرقص، لجمّاع[1] الفنون: إن القناع الافريقي الذي تُنفَّذ الرقصةُ تحته مكثِّفٌ للطاقة، يجمع القوى المشتّتة في الطبيعة، قوى السلف والآلهة والأحياء والأموات ليُشعّها في الجماعة، وليخلق نوياتٍ من الواقع والطاقة أشدّ كثافة.

تلك هي المهمة الشاملة لجميع الفنون: أن تُوقظ في الإنسان الإله الذي يحمله في ذاته.

في عالم فيزيائي يَنزع أبداً إلى التفكّك، وفي ملحمةٍ بشرية يبدو فيها الانحطاطُ الراهن منساقاً إلى الانحرافات الانتحارية للقصور الحراري تغدو الفنون والرقصُ الذي هو لجمّاعها، جهداً لتجديد العالم وتعبئته، ونواةً لمقاومة اللامعنى لتكون مبشّرة بنظام للحياة أعظمَ غنىً، ولتعظيم قوى الحياة الصاعدة: العمل، والمحبة، والتمرّد على اللامعنى، والجمال والإيمان.

(١) لجمّاع: ترجمة لكلمة Synthese الفرنسية والتي تعني جمع الأجزاء المتفرقة.

خاتمة

الإنسان إلهٌ في طور إزهاره

إن التفكك الحالي للعالم من جرّاء انتصار الإلحاد الجذري في جميع العلاقات الاجتماعية، إلحاد وحدانية السوق وتعدّد الآلهة الذي يولّده ذلك الإلحادُ (آلهة المال والأمة وعَولمة اللامعنى) تُؤكّد بالمثَل حَدس أندريه مالرو: «القرن الواحد والعشرون سيكون دينياً أو لن يكون».

لكن الدين الذي يمكن أن يُنقذه من الموت لن يكون المسيحيّةَ ولا الإسلام. لا الدينَ المسيطر لدى المسيطرين ولا الدين المسيطر لدى المُسيطر عليهم. لأن تاريخ الحياة لن يبدأ إلا مع موت جميع أنواع السيطرة.

لن يكون القرن الواحد والعشرون إن استمرّ وتفاقم الاستقطابُ الراهن في الشمال والجنوب. إن قطبي الشمال والجنوب أراضٍ متجمّدة لا يسودها سوى الظلام والموت.

إن هذا التجمّد القاتل يمتدّ اليوم على المنطقة الوسطى حيث يمكن للحياة أن تحيا، وحيث لايستطيع بعضُ الناس أن يحيوا إلا بموت الآخرين.

هاهنا الغربُ، وحتى اسمه من أصلٍ ليلي، البلد الذي تغرب فيه الشمسُ، بلد الغسق الذي يتقدّم فيه الليل، ومعه الموت.

الغرب الذي وُلدت فيه العقيدتان الشريرتان: عقيدة الآلهة الكليّة القدرة، والمتحيّزة التي هي خارج الإنسان، تُدير من الأعالي مصيره، الآلهة

سارقة الحرية المولّدة لضروب لاهوت السيطرة. «شعوب مختارة» تختارها هذه الآلهة القبليّة التي حملت «أوريبيد» على أن يكتب: «وُلد اليونان للحرية والبربر للعبودية». «رب الجيوش»، رب يوشع وداود الداعي إلى «التحريم» أي إلى الإبادة المقدّسة.

الغرب الماضي في ركضه المهووس إلى المشيئة والسلطة، ومعه تلك الوعود الأُسطورية من العناية الإلهية أو من تقدّمه كشعبٍ مختارٍ منذ الأزل.

وهناك: الشرق الذي يُعلن حدُّه الأقصى عن أنه «بلدُ الشمس المشرقة».

الشرق الذي سبق غيره آلاف السنين، بحكمة «المعرفة الروحية»، وحيث اعتقد الإنسان أنه يستطيع أن يُدرك «الواحد» و«الكل»، الموجودين والجاهزين، وأن يَثبت فيهما.

ليس الخلود نَفياً للموت لكنه تأكيدٌ للحياة الأبدية والمُبدعة.

في هذا «الهلال الخصيب» بالأراضي وبالنفوس حيث تقترن اللقاءاتُ والصداماتُ بعضها ببعض، انبجست الشرارةُ.

الشرارةُ الإلهية، شرارة الوحدة الحيّة بين عالمين. شرقٌ وغرب، الشمس تشرق والشمس تغرب وستولد من جديد غداً في أفق الآخر إن ساعدها الإنسان على ذلك، ليكون، كما كتبَ زرادشت أول نبيّ للوحدة الثنائية، «من الذين يعملون، منذ الصباح، على زيادة النهار».

حينئذ وُلد الإلهُ الذي لا اسم له، إله هيراقليط «أفسس»، المبشّر هو أيضاً بالوحدة الثنائية، الذي يرى أن «العالم نارٌ متّقدةٌ أبداً تشتعل وتنطفيء بحسب قوانين محدّدة».

على هذه الأرض، أرض الرسالات الإلهية، والتلاقح المُخصب بين

الروحيّات البعيدة، اتّحد الشرقُ والغرب، وتجسّدا في إنسانٍ كان يشعّ منه الإلهي: يسوع. لقد علّم يسوع أن الآلهة نفسها تموت وأن موتها لاينفصل عن الحياة في انبعاثاتها التي لاتنقطع.

على الحدّ الفاصل بين هذين العالمين، في هذا الشرق الأوسط، قال لنا آباءُ الكنيسة المعنى الحقيقي «للبشارة» بهذا التجسّد: صار اللهُ إنساناً ليتمكّن الإنسانُ من أن يصير إلهاً:

كان يمكن للملحمة الإنسانية أن تبدأ. لكنها، هي أيضاً، لم تنهض إلا من كَبوةٍ إلى كبوة.

إن آلهة الأساطير القديمة الغيرى سرعان ما أعادت، مع بولس، يسوع إلى الحقّ العام الذي لآلهة القوة القديمة، «بحروبها المقدّسة»، وحروبها الصليبية، ومحاكم تفتيشها، و«تحالفاتها المقدّسة» مع جميع آلهة المال.

كان هناك أيضاً الجنونُ الباهرُ، عبقرية محمد ومتصوّفة الإسلام الدعاة إلى وحدة الإيمان، إيمان ابراهيم ويسوع كما هو إيمان «الأوبانيشاد» و«زندافيستا».

إيمان القديس «فرانسوا داسيز» محطّم أوثان القوة والغنى، لكي تحيا شعلةُ يسوع. إيمان «رايمول لول» و«ابن طفيل»، مثبّتي الإيمان الأولي والأخوي حتى في زمن الحروب الصليبية. إيمان الكاردينال «ديكو» الحالم في «سلام الإيمان» بجمع شاملٍ للديانات في الساعة نفسها التي كان الترك يدخلون فيها القسطنطينية سنة (١٤٥٣)، وفي الفاتيكان الثاني للبابا يوحنا الثالث والعشرين، والكثيرين من لاهوتيي التحرّر. من (كبير) إلى (اقبال) في الهند المسلمة؛ وفي الغرب المسيحي من الأب (مونشانان) والأب (بانيكار) إلى الأب (غوتيريز) وإلى (ايلاكوريا)، في وجه أفواج الموت، إلى «ليوناردوبوف» في وجه المحقّقين.

لكن الديانات التقليدية انحبست في ممنوعاتها، وحقوقها القاصرة على أصحابها، من قسطنطين إلى جميع قتلة الإيمان الطغاة بدءاً من صنوف الحرم الرومانية، ومن ملوك إسلام البترول المتعهرين، إلى الفقهاء الجهلة الخدم الذين يصلحون في الغالب ليكونوا الضامنين لهم باسم التقاليد المزيّفة.

مافتئ الإيمانُ محتاجاً إلى «نهر النار» (فورباخ) الذي يحذّرنا من محاولة إسقاط إرادة قوة البشر على الإله أو الآلهة؛ «نهر النار» هذا دعانا ماركس ونيتشه إلى عبوره لبلوغ الإيمان فيما وراء الاستلابات «الدينية».

«مُت وصِرْ» لأن «الواحد والكل» اللذين علينا أن نهتدي إليهما لكي يُصبح الإنسانُ الإلهَ الذي بشّر به آباءُ «كابادوسيا»، يتماهيان مع وحدة الحياة وكلّيتها في إبداعها المستمر للجديد. الشرقُ يدعونا إلى أن نكتشف في «الواحد والكل» اللذين هما واقعنا الحقيقي، أن نكتشف «الفعل» الذي يكوّن كياننا.

عسى أن يتذكّر الغرب أن لا نهاية للتاريخ وأنّ الإنسان إلهٌ في طور إزهاره.

ملحقات

١ - هل توجدَ أدلّةٌ على وجود الله؟

أفلاطون في الكتاب العاشر من قوانينه هو أول من اعتقد أن البرهان ممكن.[١]

البرهنة بسيطة: إن مايدعوه بموجب ثنائيته الأساسيّة، ثنائية النفس والجسد، «المادة»، لايمكنها إلا نقل الحركة. ولابدّ من محرّكٍ أول. وإذن(؟) فالنفس وحدها يمكنها أن تكون مصدر الحركة الأوّلية. هنا أيضاً نظل في مستوى الكلمات وتعريفها: النفس = مصدر الحركة.

الحركةُ في العالم لايمكن أن تُعزى إلا إلى النفس، نفس العالم. لقد حلّت محلّ التفسير كلمةٌ: نفس العالم أو الله. هذه الحيلةُ اللفظية سوف تُسمّى في علم اللاهوت المسيحي: الدليل الكونيّ. وتلك مجرّد طريقة للقول: لا أدري، ولإطلاق اسم على جهل العلّة الأولى.

ويرى أرسطو أن الحركة ليست تغيّراً في المكان لكنها انتقال من الممكن إلى الواقعي بنموّ الأشياء أو الكائنات الحية نموّاً يتيح لها أن تبلغ ملءَ تفتّحها. وهنا أيضاً لم يمكن تفسيرِ التطور فأُطلِقَ عليه اسمٌ هو: «المحرّك الذي لايتحرك» والذي يدعو كلَّ شيء إلى كماله. وكما أُطلق سابقاً على العلة الأولى اسمٌ عوضاً عن تفسيرها، فكذلك هنا لم يمكن

(١) في الجمهورية عُرِّف الله على أنه يتماهى مع الخير، وهي قضية اختيار الألفاظ ليس غير، واستبدال كلمة بأخرى: الله = الخير.

تفسير الغاية الأخيرة فأُطلِقَ عليها اسمٌ: ستُدعى تلك الرغبةُ التي تحرّك «الكائنات» نحو كمالها «المحرّك الذي لايتحرّك»، فكرُ الفكر، وفي علم اللاهوت المسيحي الذي تبنّى هذه العقلانية اللفظية الخالصة: الله. وسيكون هذا هو برهان الغائية الذي سيدعى: «البرهان الغائيّ».

وأخيراً فبموجب المبدأ اليوناني الذي يُعَدُّ فيه المفهومُ (أي الكلمة) واقعاً مطابقاً للكائن، وُلدتْ فكرةُ استنتاج (وجود) الله من الفكرة التي نكوّنها عنه.

كلُّ شيء يبدأ، لدى اليونان، بالتعريف: يقول القديسُ «انسيلم»: «اللهُ هو الكائن الذي لايمكن أن نفكّر في وجود كائن أكبر منه». وهذا برأيه، مفهومٌ لا سبيل إلى ردّه: «فحتى الأحمق الذي يقول في قلبه: الله غيرُ موجود، يملك، من أجل إنكاره، فكرةً عن الله» وفي هذه الحالة «الكائن الموجود أعلى من الكائن غير الموجود».

وجود الله إذن، «حقيقةٌ مؤكّدةٌ إذ أن عدم وجوده لا يستجيب لتعريف الكائن الأكبر ذاك الذي يملك الأحمق ذاته مفهوماً عنه».

لقد أظهر راهبٌ هو «غونيلون» بطلانَ هذا الزعم: أي استخلاص الواقع من المفهوم، أي القفز من فوق الظل.

المطلوب بكل بساطة الاعتراف، ضدّ هذه البراهين المزعومة، بأن الإيمان، ليس له طابع الجواب بل طابع السؤال.

وبعد ذلك بقرون، ردّد «ديكارت» الذي أظهر «جيلسون» أنه آخر «المدرسيين»، المغالطةَ ذاتها، في الجزء الرابع من «مقالة في المنهج»، وفي القسم الخامس من «تأملاته»، وفي القسم الأول من «مبادئ الفلسفة» (١٤ - ١٨).

هذه الالتواءات اللفظية تُقنع، فيما وراء الكلمات والورق، تجربةً

واقعيةً: تجربة جهالاتنا وتبعيّاتنا. فنحن لانستطيع أن نجيب عن مسائل أصولنا الأولى، ولا عن مسائلِ غاياتنا الأخيرة، ونحن نعي أننا لسنا خالقي أنفسنا، وأننا ننتمي إلى كلٍّ أكبر منا.

إن القلق إزاء هذه المسائل الحيوية: من أين جئنا؟ وإلى أين نذهب؟ ومانحن؟ لايمكن أن يُسكّنه هذا التلبيسُ وهذا الهذرُ عن «البراهين أو الأدلّة» المزعومة لما يتطلّب، في الواقع، فعلَ الإيمان. فعلُ الإيمان بكل معنى الكلمة. هو فعلٌ لأن المقصود التزامُ حياةٍ بأسرها، وفعل إيمانٍ. لأن المقصود قرارٌ مسؤولٌ لا يرتكز على أية مُتتاليةٍ من الوقائع، ولا على أي قياس منطقي. لابدّ من الاختيار. وعلى مسؤولية مَن يختار. المظلة لاتنفتح إلا عندما يقفز منها المظلي! والاختيار العكسي يرتكز أيضاً على مسلّمة ألقى عليها دستويفسكي ضوءاً ساطعاً: دون الله (أي دون تأكيد معنى الحياة) كلُّ شيء مباح. ليس المقصود إلهاً يُضاءُ بالشموع أو يُخشى، وكأنه طاغيةٌ أو قاضٍ، بل المقصود اختيار حياةٍ ليس فيها، عند البدء، مانوعَدُ به وليس هناك مَن ينتظرنا.

ـ ٢ ـ لاهوت القرن العشرين وحوار الحضارات

في لاهوت النصف الثاني من القرن العشرين، أي بعد الحرب العالمية الثانية، كانت مشكلة «الإنسان» في المستوى الأول.

تصدّى اللاهوتُ للنزعات الإنسانية المعاصرة وسعى جهده إلى دمجها في الإناسة (الأنتروبولوجيا) المسيحية.

في المرحلة الزمنية الأولى (حتى ١٩٦٥) كان الاتجاه الغالب هو خلق «وجودية مسيحية».

وبعد ١٩٦٥ تحوّلت المشكلة إلى التصدي للماركسية، وحتى إلى دمجها وتجاوزها.

في المرحلة الأولى، كانت لأعمق اللاهوتيين مراجعُ أساسية: كيير كيغارد (رائد «الوجودية المسيحية قبل قرن»)، وأقرب منه، هيدغر، جاسبرز، غابرييل مارسيل وسارتر. ولاهوت كارل بارت.

المشكلة المركزية هي المواجهة بين الذاتية والتعالي. بعد محاضرة سارتر المدوّية سنة ١٩٤٨: «الوجودية نزعة إنسانية»، غدا النقاش «حول الإنسان» بالنسبة إلى الكثير من اللاهوتيين، غدا، بصورة جوهرية، مقابلة مع الوجودية.

لاهوتيّان بروتستانتيان من هذا الجيل، وهما رودولف بولتمان وبول تيليش ضمّا الوجودية إلى لاهوتهم.

أما بولتمان فإن نزع الطابع الأسطوري عن الانجيل يتماهى مع تأويله الوجودي. (انظر: Le kerygme et le mythe).

وأما «تيليش» فيسعى إلى الرد بجواب إنجيلي عن الأسئلة الوجودية التي تَعرِضُ للإنسان (اللاهوت المنهجي).

وفي المنظور اليهودي، يعتبر «مارتان بوبر» الله على أنه الـ «أنتَ» المطلق، مؤولاً هكذا «العهد مع الله» وكأنه صلة بين ذاتين. شأنه شأن كارل بارت الذي كتب: «الأنا» الحقيقية تعني: أنا في اللقاء (اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر).

القسّ «بونهوفر» (أعدمه النازيون في ١٩٤٥)، الذي لم تزل مسيحيته اللادينية تؤثّر تأثيراً كبيراً في اللاهوت، كتبَ: «التجربة الوحيدة للتعالي أن يكون الإنسان للآخرين» وأيضاً «التعالي ينحصر في الـ «أنت» الأقرب» (المقاومة والخضوع).

ليست هذه سوى أمثلة قليلة، بين أبرز الأمثلة، على ذلك الاتجاه إلى الحديث عن «الإنسان» في ذاتيّته، مستقلة عن الشروط التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسية التي نعيش فيها.

هذا الانفتاحُ على الإنسان وعلى العالم (فيما وراء اللاهوت الذي يسيطر عليه حتى الآن الفكر اليوناني، والمتركز حتى في مطلع القرن العشرين على فلسفةٍ مدرسيةٍ حديثة وعلى تصور كنسي مركزي) كان المقدَّم بين اللاهوتيين النموذجيين فيه هو الأب «كارل راهنر» في ألمانيا والأب «شينو» في فرنسا.

ومما له دلالته أنهما كليهما كانا، كخبيرين، أهم مُلهِمين ومحرّرين للدستور الأكثر تجديداً في مجمع الفاتيكان الثاني.

ولايقل أهميةً عن ذلك أنهما هما وتلاميذهما كانوا أشهر المشاركين الكاثوليكيين في «الحوارات المسيحية الماركسية» التي نُظِّمت في أوروبا من قبل مركز الدراسات والأبحاث الماركسية الذي أسّسَهُ سنة ١٩٦٢، ومن

قبل الجمعية الأخوية البوليسية التي يقودها في النمسا الأب «كيلنر».

وقد اعتبر الكاردينال «كونيج» الذي عيّنه المجمع رئيساً للجنة الخاصة بغير المؤمنين، هذه اللقاءات مرغوباً فيها، وشجّعها.

جرت هذه اللقاءات إمّا بشكل ندوات عالمية كبيرة بين المسيحيين والماركسيين (في سالزبورج وفي «هيرين شييمزه»، في ألمانيا، وفي «ماريا نزكيه لازينه» (مارينباد) في تشيكوسلوفاكيا). وانتشرت في أوروبا بأسرها وفي أمريكا؛ وفي فرنسا بشكل أسابيع الفكر الماركسي.

حدث المنعطف اللاهوتي الكبير في سنة ١٩٦٥ وفي سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٥ هي قبل كل شيء اختتام مجمع الفاتيكان الثاني الذي يشكّل الحدث الأساسي. وسنة ١٩٦٦ هي المؤتمر العالمي لمجلس الكنائس المسكوني الذي انعقد في جنيف، في تموز، حول موضوع «الكنيسة والمجتمع»، وفي نصه النهائي فتحت الكنائس البروتستانتية والأورثوذكسية فسحةً عريضة للتفكير اللاهوتي في صِلاته بالمجتمع.

هذا الأمل بالتحوّل يتأكّد بقوة أكبر أيضاً في مؤتمر «ميدلان» ١٩٦٨ لأسقفية أمريكا اللاتينية.

إن لاهوتاً جديداً أخذ يُولد ويتطور: وهو لايتصدّى فقط لمشكلات الإنسان الفردي، خلافاً للتيارات الوجودية القديمة، بل لمشكلات الممارسة الأخلاقية والسياسية وتحوّل المجتمع.

لقد هيّئت التربةُ بسلسلة من المناقشات، في الحي اللاتيني بين الوجوديين والماركسيين، وقد بلغت ذروتها في المواجهة الهائلة في «الموتوياليتيه»: كانت جميعُ صالاتها والشارع مزوّدة بمكبرات الصوت لاستقبال ٦٠٠٠ طالب، في ٧ كانون الأول ١٩٦١. كان يرافق سارتر «هيبوليت» مدير دار المعلمين العليا، ويرافقني الفيزيائي «جان رينيه منجييه»

من معهد هنري بوانكاريه.. وقد نُشر النقاشُ مباشرةً، في «منشورات بلون»، وشكّل، لدى الشباب، بداية انتقالٍ من الوجودية إلى الماركسية.

هُيّئت التربةُ أيضاً بالنقاشات بين الماركسيين والمسيحيين حول عمل الأب «تيلاردي شاردان». فمنذ ١٩٥٩ حيّت «منظوراتي عن الإنسان» (الوجودية والفكر الكاثوليكي والماركسية) في الأب «تيلاردي شاردان» معلّماً للأمل.

فبالجهد الذي بذله، جهد العالم والكاهن، «لالتقاط القوى الحيّة في عصرنا»، سواء أكانت في العلوم أم في بناء المستقبل، ولكي يدمج في رؤيةٍ دينامية ومتفائلة معنى مايتطور، منذ تشكّل الأرض وتطور علم الحياة إلى جهود الناس لبناء مستقبلهم، أتاحت رؤيتُه للعالم افتتاح النقاش الأساسي مع الماركسيين: النقاش حول تعالي المستقبل. وتبنّيتُ الكلمةَ التي حيّاه بها الأب «دي لوباك»: «القدائرَ في الأحياء؛ وأكثر من ذلك: لقد أيقظ الحياة».

ومن المثير الإشارةُ إلى أنه في اللحظة التي نصّ فيها قرارٌ من محكمة السدّة الرسولية في ٦ كانون الأول ١٩٥٧ على أن «كتب الأب تيلاردي شاردان يجب أن تُسحب من المكتبات ومن المدارس والمؤسسات الدينية، وينبغي ألاّ تُترجَم إلى لغات أخرى»، توصلتُ إلى طباعة ترجمة روسية في موسكو لـ «الظاهرة الإنسانية» لتيلار، وكتبتُ لها ترجمةً متحمّسةً!

كان الأب تيلار، رائد روح مجمع الفاتيكان الثاني، يريد أن ينتقل من «مسيحية ازدراء العالم أو الهروب» إلى «مسيحية التجاوز والتطوّر».

«لقد وفّر التربة لحوارٍ خصب.. لأن هذا الحوار لم يُفسده، منذ البدء، لا انشغالُه بالمحافظة الاجتماعية، ولاحذرُه حيال العلم وفرح الحياة. (منظورات الإنسان ١٩٥٩).

جرى أول حوار كبير بالفعل، في باريس، أمام ٣٠٠٠ شخص، بين ستة فلاسفة، ثلاثة كاثوليكيين وثلاثة ماركسيين، انطلاقاً من أعمال تيلار، وطُبع الحوار على الفور بعنوان: «الأخلاق المسيحية والأخلاق الماركسية».

أما على الصعيد الايديولوجي، فقد ظهرت العلاماتُ الأولى للتحول الكبير في سنة ١٩٦٥: لم تعد المشكلةُ المركزية، لدى المسيحيين، دمجَ التغيرات الوجودية حول الذاتية، بل الماركسيةَ الأمينة لبرنامج ماركس: «لم يفعل الفلاسفةُ شيئاً حتى الآن سوى تفسير العالم، والمطلوبُ الآن تغييره» (الأطروحة الحادية عشرة حول فيورباخ).

وكان قد نُشر في سنة ١٩٦٤ «لاهوتُ الأمل» للبروتستانتي «جورجن مولتمان»، بتأثير بالغ من «مبدأ الأمل» للماركسي «أرنست بلوك» الذي أعاد، إلى داخل الماركسية انتظار المسيح والطوباوية وهما تلعبان، كما قال، في العمل السياسي، دوراً شبيهاً بدور الفرضية في البحث العلمي، على اعتبار أنهما استباق خلاّق للمستقبل. وفي سنة ١٩٦٥ بسَطَ الأب «شينو» في «الإنجيل في الزمن» «لاهوت المادة» وهو امتداد لـ «لاهوت العمل» في ١٩٥٥.

وفي ١٩٦٥ ظهر في أمريكا أروجُ الكتب اللاهوتية وهو «المدينة الزمنية» لهنري كوكس». وليس في هذا الكتاب النفحة النبوية التي لدى «مولتمان»، لكنه يعتبر التغيرات السياسية منطلقاً للتفكير اللاهوتي والكنسي.

وفي ١٩٦٦ نُشر «الإصلاح الجديد» للأسقف الانجليكاني جون روبنسون. وفي السنة نفسها أنجز «جوهان باتيست ميتز» في ألمانيا «اللاهوت السياسيه».

وسنة ١٩٦٥ هي أيضاً سنةُ ظهور كتابي: «من الحرم إلى الحوار ماركسي يخاطب المجمع» (وقد ترجم إلى أربعة عشرة لغة، حتى اليابان!)

وهو يقع في مركز الحوار بين اللاهوتيين المسيحيين والمنظّرين الماركسيين: وما أن تُرجم إلى الألمانية حتى كتب الأب «كارل راهنر» مقدّمته. وفيها عَرَض فكرته الأساسية: «المسيحية هي دين المستقبل المطلق» الذي لايمكن أن تكون الماركسية إلا مرحلة فيه. ويدعوني هارفي كوكس إلى «هارفارد» لمواجهةٍ كبرى. ويقارن مولتمان، في ألمانيا، أهمية محاولتي بمحاولة «ارنست بلوك» من أجل لاهوت الأمل.

وفي كندا، ومن حوارنا في معهد سان ميشيل في تورنتو، يستمدّ «ليسلي ديوارت» كتابه: «مستقبل الإيمان».

وفي ١٩٦٧، كتب الأب كوتييه «مسيحيون وماركسيون»، حوار مع روجيه غارودي. وفي السنة نفسها، نشر أستاذٌ في الجامعة الحبريّة «الساليزيانية» في روما، الأب «جيرادي» (الماركسية والمسيحية) مع مقدمة من الكاردينال «كونيغ»، وتذييل من «روجيه غارودي».

وفي ١٩٦٨ ظهر في نيويورك «حوار مسيحي ماركسي» بين اليسوعي الأمريكي «كانتان لوير» وروجيه غارودي.

وفي ١٩٦٩ كتب لاهوتيّ اسباني هو «غونزاليزرويز» (وهو أحد المشاركين في حوار سالزبورج) «المُعتَقد بعد ماركس» وفيه يطرح المشكلة المركزية: اللهُ ليس خصماً للجهد الإنساني. ويمكن أن يُسجّل بروميثيوس في التقويم المسيحي. ومجانية النعمة الإلهية لاتعيق بتاتاً حرية الإنسان الكاملة.

في ١٩٧٠ جرى، في إيطاليا، في «آسيز»، لقاءٌ بين الأب بالدوسي، رئيس دير «فييزول»، واللاهوتي الإسباني «غونزاليز رويز»، واللاهوتي الفرنسي «برنار بستر»، وروجيه غارودي، ونُشر الحوار في إيطاليا وفرنسا بعنوان: «مجازفة تدعى صلاة».

كتب الأبُ «الفريدو فييرو»، مدير المعهد الجامعي للاهوت في مدريد، في كتابه «الانجيل المناضل»: جرت لقاءاتٌ بين مسيحيين وماركسيين في ١٩٦٤ - ١٩٦٥. إن الحوار الصريح والضمني بين اللاهوتيين والمنظرين الماركسيين أثّرَ تأثيراً حاسماً في منعطف اللاهوت، إلى حد أن اللاهوت الحاليّ، لاهوت الثورة والتحرّر يمكن أن يُعتبر كأنه ردُّ فعلٍ نوعي للمسيحيين على صدم الماركسية الجديد في النصف الثاني لهذا القرن. وإذا شئنا أن نحدّد بدقةٍ لحظة القفزة اللاهوتية من الوجودية إلى السياسة، فيجب أن نشدّد على المحادثات بين المسيحيين والماركسيّين الفرنسيين في ١٩٦٦ (في ليون وفي باريس)، ولقاء سالزبورج في ١٩٦٥، مع اللاهوتيين وأبرز منظري الماركسية».

كانت النتيجة الرئيسية لهذه الحوارات التوّجه الجديد للمحاورين الماركسيين والمحاورين المسيحيين في آنٍ معاً.

هذه اللقاءات مع اللاهوتيين المسيحيين حَدَت الماركسيين إلى البحث عن أبعادٍ مفقودةٍ للإنسان.

أما اللاهوتيون الكاثوليك أو البروتستانت فقد قادهم نقدُ ماركس للإيديولوجيات إلى التصدّي للمشكلات العملية تصدّياً محسوساً على نحوٍ أكبر من ذي قبل.

كتب الأب «شيلبيك»، إن تفسير مملكة الله يقوم قبل كل شيء على جعل العالم أفضل، وكتب الأب «غونزاليزرويز» في كتابه: «الإيمان التزام» كان الغصنُ الأبلغ والأخصب هو لاهوت التحرّر.

نجمت من هذه المواجهات نتيجةٌ أخرى ليست أقلَّ أهمية: ذلك أن البحث المشترك لما هو جوهري سمح، في عدة نقاط، بتجاوز الشروخ القديمة بين اللاهوتيين البروتستانت والكاثوليك. فلأول مرة منذ «الإصلاح الديني» شُدِّد على المشكلات المشتركة.

ولدى لاهوتيي التحرّر تلاقى عمل اللاهوتي «روبن الفيز» مع عمل نظرائه الكاثوليك. وفي أوروبا تابع لاهوتيّ الأمل الكبيرُ القس «جورغن مولتمان» أبحاثه النقدية بالروح نفسها التي لدى الكاثوليكي «ج. ب ميتز» في لاهوته السياسي.

لقد شعروا جميعاً منذئذٍ بالمتطلّبات الجديدة لكل لاهوت: أن يكون عمليّاً وعمومياً ونقدياً.

٣ - مسيح القديس بولس هل هو يسوع؟

لدى كل نقاشٍ حول كتابي: «هل نحن بحاجة إلى الله؟» أحسستُ بالضيق الذي تُحدثُه القضيةُ التي طرحها هذا الكتاب: «إن مسيح القديس بولس ليس يسوع. وإله بولس ليس إله المسيح: لقد أرسى بولس، على نقيض رسالة يسوع التحرّرية، الأساس النظري لكل لاهوت السيطرة. وليس هذا اللاهوت ولا هذا الإله هما اللذان نحتاج إليهما».

إن سخط الكثير من مستمعيّ الذين أعرف حسن نيتهم التام (ولدى بعضهم الكفاءة كمفسّرين) وإن لم يُعربوا عنه على الملأ، هو ماقادني إلى تفكيرٍ أعمق في المسألة التي طرحها هذا الكتاب.

خواطري الأولى حول بولس تغذّت بالشروح الكبيرة لـ «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية» من لوثر إلى كارل بارت. والأعمال التي لاتُحصى للاهوتيين الكاثوليك، حول القديس بولس، تركت فيّ هذا الانطباع وهو أن بولس هو الترجمان الأمثل للأناجيل الأربعة المتوافقة.

فلا هؤلاء ولا أولئك بدا عليهم أنهم يعلقون أهمية على أن رسائل بولس (التي يسميّها هو نفسه في الغالب: «انجيلي») كانت، بحسب تفسير معظم الشرّاح المعاصرين، الكاثوليك أو البروتستانت، أسبق بعدة سنين من الأناجيل الأربعة المتوافقة، بخمس عشرة سنة على تحرير أقدمها: انجيل مرقس.

هذه الأسبقية لبولس توضّح أنه لم يكن شارحاً لشهود حياة يسوع، لكنه كان بسببٍ من عبقريته الصوفيّة، وصرامة لاهوته المنهجية، وموهبته

كمنظّم للجماعات، كان الملهم لتفسيرات أقوال يسوع، وأفعاله، وحياته من الذين قاسموه إياها.

ولكي أقرأ انجيل متى وانجيل مرقس وانجيل لوقا استندتُ إلى الموجز المُستقصي للأب «بينوا» والأب «بوانار»، من مدرسة القدس التوراتية. وبعد ذلك أخذتُ أقرأ وأعيد قراءة رسائل بولس بطريقة «ساذجة»، أي، بغضّ النظر عن آلاف التفاسير القديمة لهذه النصوص، وممتنعاً حتى عن مراجعة المختصين (على الأقل في زمن القراءة الأول).

هذا الجهد للتصدي للنصوص «بعينين جديدتين»، أو على الأقل بعينين لا تستوردان شرح عشرين قرناً، هذا الجهد قلب جميع قناعاتي السابقة.

وقد قادني إلى أن أطرح على نفسي الأسئلة الأساسية التالية:

١ - لماذا لايستشهد بولس بكلمات يسوع وأفعاله؟ أكانت قليلة الأهمية إلى هذا الحد لدى المسيحيين[1]؟

---

(١) الاستثناء الوحيد الظاهر هو استذكاره العشاء السري في الرسالة الأولى إلى أهل كورنتوس. (١١ - ٢٣ - ٢٩). والغريب أن بولس - الذي لم يكن حاضراً شخصياً في ذلك العشاء - لايرجع البتة إلى الذين كانوا شهوده على العكس إنه يذهب إلى «أنه تسلّم من الرب ماسلّمه إياه» (١١ - ٢٣).

وليس في أيٍّ من الظهورات التي يقول أنها حصلت له شيءٌ، يشير من قريب أو بعيد إلى هذا الاتصال. فما يقوله بولس إذن في هذا المقطع ليس الاحتفال بالفصح كما أمكن أن يعيشه المشاركون في العشاء السري، بل هو طريقته الخاصة في تصوّر سر القربان المقدّس كمؤسّسةٍ لعهدٍ جديدٍ، منسوخ عن نماذج العهد القديم. وروايته مبنية من مجموعة متقاطعة من الاستشهادات: «هذه الكأس هي العهد الجديد» (١١ - ٢٥). على طريقة موسى وهو يستذكر «دم العهد» (خروج ٢٤ - ٨) وارميا (٣١ - ٣١) وهو يلتمس «عهداً جديداً» في أشعيا الذي تنبأ «بالوليمة المسيانية» لجميع الشعوب. (أشعيا ٢٥ - ٦). لوقا وحده، أقرب تلاميذ بولس ومعاونيه يربط هذا الاحتفال بتقاليد الوليمة الفصحية لدى اليهود (تثنية: ١٦ - ١ - ٨) في كلامه على «العهد الجديد» (لوقا ٢٢ - ١٩) بينما لم يذكر متى (٢٦ - ٢٦ - ٢٩) ولا مرقس (١٤ - ٢٢ - ٢٥) عهداً جديداً. ويعطينا لوقا من جهة أخرى مفتاحاً لتأويل هذا المقطع مذكّراً بأن كل شيء جرى «كما هو محتومٌ» (لوقا ٢٢ - ٢٢).

وإذا لم نجد، بالفعل، في الرسائل كلمةً واحدة عن أقوال يسوع وأفعاله وحياته، وكأنه لم يبدأ وجوده إلا بدءاً من موته وقيامته، فنحن نجد بالمقابل أكثر من مائتي استشهادٍ من العهد القديم تتيح لنا إعادة تكوين صورة المسّيا (المسيح).

ألم يحمل يسوع إذن شيئاً جديداً بالنسبة إلى العهد القديم؟ ألا يكون سوى ممثّل مُنصاعٍ يمثّل السيناريو المكتوب قبله؟

٢ - وإذا كان بولس، بعد الرؤيا المُزلزلة التي أفاد منها، يريد أن يحمل رسالة يسوع، فلماذا انتظر ثلاث سنوات ليذهب ويستعلم عن حياته من الذين كانوا شهوداً على هذه الحياة؟

على العكس إنه يفتخر بذلك ويضع نفسه فوقهم: لقد «أفرزني من بطن أمي» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ١ - ١٥). وهو يحرص على أن يبشّر، و«لم أستشر لحماً ولا دماً ولا صعدتُ إلى أورشليم إلى الرسل الذين قبلي» (رسالة إلى أهل غلاطية ١ - ١٦ - ١٧).

ثمّ بعد ثلاث سنين صعدتُ إلى أورشليم لأتعرّف ببطرس فمكثتُ عنده خمسة عشر يوماً ولكنني لم أر غيره من الرسل إلا يعقوب أخا الرب. (رسالة إلى أهل غلاطية ١ - ١٥ - ١٩) وهو يبرّر ذلك بالامتياز الخاص الذي تلقّاه، وأعفاه هكذا من ذكر يسوع الحي وهو يتكلم ويتصرّف. «الانجيلُ الذي بشّرتُ به إنه ليس بحسب إنسان. لأني لم أقبله من عند إنسان ولا عُلّمته، بل بإعلان يسوع المسيح» رسالة إلى أهل غلاطية (١ - ١٢).

كان التلاميذ المباشرون ناساً، وهو يُعرِضُ عن الاستعلام منهم. لكن ألم يكن يسوع إنساناً أيضاً؟ الحق أن يسوع في انجيل بولس «انجيلي» (رسالة إلى أهل رومية ٢ - ١٦) لايبدو كإنسان قط بل كإله، له صفات القدرة.

الغريب أن بولس لايتحدّث عن العمل الرسولي للشهود إلا ليستحضر نزاعاته معهم. وهو على يقين تام من أنه هو وحده المؤتمن على الرسالة حتى إنه لم يعد إلى القدس إلا بعد أربع عشرة سنة من مهمته. «ثم بعد أربع عشرة سنةٍ صعدتُ أيضاً إلى أورشليم» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ١) وذلك ليَكرزَ بالإنجيل: «وعرضتُ عليهم الانجيل الذي أكرز به بين الأمم» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ٢) و«رأيت أنهم لايسلكون باستقامة حسب حقّ الانجيل» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ١٤).

وهو ينتقد بحدّةٍ القديس بطرس: «قاومتُه مواجهةً لأنه كان ملوماً» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ١١). واللوم الذي يوجّهه إلى بطرس هو الانتهازية: كان بطرسٍ يعيش في القدس في وسطٍ يهودي، ويتناول طعامه مع اليهود. وينتهي كلّ شيء، بحسب رواية بولس، بتسوية: «أؤتُمِنتُ على انجيل العزلة كما بطرس على انجيل الختان» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ - ٧ - ٩).

أكان ذلك مجرّد اقتسام اقليمي أم كان ذلك خلافاً مذهبيّاً؟

تصوُّران عن الله وعن الكلام على الله يتواجهان تواجهاً لا سبيل إلى التوفيق بينهما.

إمّا أننا لانعرف عن الله إلا ماكشفت عنه حياةُ يسوع وموته.

وإما أننا لانعرف عن يسوع إلا مابشّر به العهدُ القديم.

وفي هذه الحالة الأخيرة لن يكون هناك كسرٌ في التاريخ: إله السيطرة التقليدي، يُرسَل لزمنٍ معلوم إلى الأرض بديلاً ليعيد، بعد التقلبات التي فرضتها الفوضى، النظامَ القديم، نظام التراتبات والطاعة.

لاهوت السيطرة أم لاهوت التحرّر؟ ذلك هو الخيارُ المُحرِج.

الحق أن بولس لايزعم أنه يحمل انجيل يسوع، بل «انجيل الله» ومسيحه الداودي الذي يُترجمه إلى اليونانية «كريستوس»[1]. وهو يَرمي الحرْم على كل مَن يبشّر بإنجيل آخر غير إنجيله. كتب إلى أهل غلاطية (١ - ٨) «ولكن إن بشّرناكم نحن أو ملاكٌ من السماء بغير ما بشّرناكم فليكنْ محروماً»، وهو يسير على قاعدةٍ (غريبة بالنسبة إلى مبشرٍ) وهي ألاّ يكرز بعد رسلٍ آخرين: «ولكن كنتُ محترصاً أن أبشّر هكذا ليس حيث سُمّي المسيحُ لئلا أبني على أساسٍ لآخر» (رسالة إلى أهل رومية ١٥ - ٢٠). هذا التحوّل من حياة يسوع المتواضعة والفقيرة إلى مهمة المسيح المجيدة، قامت على «رؤيا» بولس على طريق دمشق. فهو لم يكن مجرد رفيقٍ لتلك الحياة المتواضعة: وإنما تلقّى بالاتصال المباشر اتصال الوحي الشخصي به، رسالةً ومهمّةً. ومنذئذٍ اعتبر رسالته أعلى من رسالة شهود العيان.

ومع أنه يعتبر نفسه «آخر الكل» في عداد الذين ظهر لهم يسوع، لأنه «أصغر الرسل» «وكالسِقط» (رسالة إلى أهل كورنتوس ١٥ ـ ٨)، إلا أنه يضيف: «بل أنا تعبتُ أكثر منهم جميعهم. ولكن لا أنا بل بنعمة الله التي معي» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنتوس ١٥ - ١٠). لأنه عرف يسوع لا في حياته التاريخية وإنما بعد مَجد قيامته ليتسلّم توليته مبشّراً. وعلى نحو أفضل من أي آخر: «بحسب الروح»، لا «بحسب الجسد» وباتّصال مباشر.

وهو يستذكر اليوم الذي أراد الله فيه «أن يُعلن ابنه فيّ». (رسالة إلى أهل غلاطية ١ ـ ١٥). إن ظهور القائم من الموت، لا كونه قد عرف المسيح تاريخيّاً، هو مايؤسس رسالته. «وإذا كنا قد عرفنا المسيح حسب

(١) ننبه أن المسيح Christ ليس اسم علم، لكنه اسم لوظيفة، إن الترجمة اليونانية للتسمية التقليدية (المسيح المخلص messie)، مسيح أسرائيل. هو ما يهمّ بولس، أي أن (المسيح المخلص) سيكون خاتمة التاريخ اليهودي.

الجسد، لكن الآن لانعرفه بعد» (الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس ٥ - ١٦).

٣ ـ لماذا لايتكلّم البتّة عن مريم العذراء. ويكتفي بالقول عن يسوع إنه وُلد «من امرأة» (رسالة إلى أهل غلاطية ٤ ـ ٤) وكأن بتولية مريم وبالتالي الطابع الخارق للطبيعة في هذه الولادة) تعرقل الإدراج التاريخي ليسوع في ذريّة داود؟ فهل هذه «المرأة» قليلة الأهمية لدى الكاثوليك إلى الحد الذي غفروا معه لبولس أنه جعل منها الحامل فقط، لا لروح الله الذي نُفخ فيها، بل لوارث داود؟

٤ ـ ألا يغيّر ذلك تغييراً خطيراً التصوّر الجديد للمملكة التي بشّر بها يسوع، والتي هي فينا، والتي هي حاضرةٌ لأن أقوال المسيح وأفعاله وحياته تدشّن حضور هذه المملكة في حياة الناس؟ هل المقصود منذ الآن «إعادة مملكة داود» أثناء مجيء ثانٍ له؟ وهل أخفق المجيء الأول بحيث فُضّل عدمُ الكلام على الحوادث التي طرأت على حياته ونهايته على الصليب، وبحيث كان من الضروري الوعد بمجيء ثان سينجح، هذه المرة، وسيتّفق مع الآمال المشيانية[1]، أي مستنداً إلى ملائكة قوته معطياً نقمةً للذين لايعرفون الله» (رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي ١ ـ ٨).

أهذه هي المملكة التي بشر بها يسوع والتي لايكون الدخول إليها بالفَتح بل بالتزهّد؟

لدى المواجهة بينه وبين الرسل في القدس وهي مواجهة انتهت بتسويةٍ، يستذكر بولس فقط توصيةً وُصّيَ بها: «أن نذكر الفقراء. وهذا عينُه كنتُ اعتنيتُ أن أفعله» (رسالة إلى أهل غلاطية ٢ ـ ١٠).

وعند قراءة الرسائل، يبدو أن هذا التعهّد لم يُوفَ به. إن يسوعَ شهودِ

(١) المسيحية Messianiques.

العيان يُبشّر المساكينَ بالإنجيل (متى ١١ ـ ٥؛ لوقا ٤ ـ ١٨). أما بولس الذي لايحتوي لاهوتُه المنهجي (رسالة إلى أهل رومية) على كلمة «فقير»، فهو يطلب فقط من الأغنياء تبرعات لمعونة القديسين. (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس ٩ ـ ١) ويضيف: «وإني أشهد أنهم أعطوا من تلقاء أنفسهم» (٨ ـ ٣) «ولستُ أريد أن تكونوا أنتم على ضيق» (٨ ـ ٣) بل أن تعطوا «فُضالتكم» «فيذخروا بذلك لأنفسهم رأس مالٍ راسخاً للمستقبل». (رسالة القديس بولس الأولى إلى تيموثاوس (٦ ـ ١٩).

مثل هذا التغير بالقياس إلى مايوجبه يسوع على الأغنياء، ألا يَنجُم، عند بولس، من قَلبٍ حقيقي لمفهوم «المملكة» التي بشّر بها يسوع والتي تسجّل قطيعةً جذرية مع جميع مفاهيم «المملكة» السابقة.

يسوع، بحسب بولس، هو «مسيح» اليهود؛ «ليحقّق المواعيد للآباء» (رسالة إلى أهل رومية ١٥ ـ ٨) مثله مثل داود. كما تشير بذلك هذه الملاحظة من T.O.B: «المقصود إظهار الإيمان المسيحي مندرجاً في إيمان اليهود اندراجاً حقيقياً».

نحن نلامس الجوهريَّ هنا: إن الإنجيل الذي يبشّر به بولس هو انجيل إله اليهود لكنه يحمل إليه نتيجةً جديدة: لم يعد «المسيح» وعداً. لقد جاء، ابنُ داود، وسيعود بكل صفات قدرة رب الجيوش (وجميع الآلهة القدماء)، جاعلاً جميع الممالك تحت قدميه، وليس هذا على سبيل الاستعارة، بل على سبيل التطبيق العملي، كما هي شريعة المِثل، في العهد القديم: «إذ أنه من العدل، عند الله، أن يُجازي بالضيق الذين يضايقونكم» الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكا (١ ـ ٦).

إن غضب اليهود التقليديين على بولس إذ يستهزئون به أحياناً أو يطردونه مبرّرٌ ومفهوم تماماً. فهو يستخدم مفهوماً ابتدعه النبيُّ أشعيا عن «بقيّة» أي عن قسمٍ من اليهود ظلّوا أوفياء ليهوه بالرغم من خيانة الآخرين،

فيحتفظ لتلاميذه بعلامة «الاختيار» هذه: (الذين يتبعون انجيله، حتى إن لم يكونوا من أصل يهودي، وكانوا يونانا، مثلاً، والذين يقبلون روايته عن تاريخ «الشعب المختار» ويرون في يسوع «مسّيا» تمام الشريعة والمواعيد التي وُعد بها «الشعبُ المختار». تلك «البقية»، الجديدة بالاختيار، بحسب بولس، هي تلاميذه.

وهكذا فإن بولس قد صنع، لقرونٍ طويلة، مسيحيةً مُهوَّدةً. وعلى نقيض رسالة يسوع الشاملة، أدخل من جديد، ولمصلحة المسيحية هذه المرة، مفهوم «الشعب المختار» الخاص بجميع الديانات القبليّة.

لقد شرع بولس في إعادة تهويد اليهود، في صيغةٍ جديدةٍ. إنه يخلق يهوديّةً مُصلّحةً يتماهى فيها «المسّيا» ويسوع، لكنه يسوعٌ «خُلّص من التاريخ» وغدا مسيحاً، «المسيح» المنتصر.

مذهبه كله متجذّرٌ في التقاليد اليهودية:

ـ هناك شعبٌ مختار، لكنه عندما يعصي اللهَ الذي اختاره، تظلّ بقيةٌ أمينةٌ وتحتفظ بميزة هذا الاختيار. ومن مفهوم «الاختيار» الاعتباطي لشعبٍ من قبل الله تنجم الفكرةُ البوليسيةُ عن «الاختيار الأزلي» للمختارين والمُستبعَدين.

ـ إن «البقية» الحاليّة التي تحتفظ بامتياز «الاختيار» تتكوّن من الذين قبلوا أن يكون يسوع هو «المسّيا»، يهوداً كانوا أم لا. فليست طاعةُ الشريعة اليهودية هي التي تخلّص بل الإيمان بالطابع «المسيحي» ليسوع الذي دُعي منذئذٍ: يسوع المسيح.

وهذا يسمح بإدراج مَن ليسوا يهوداً في «البقية» الأمينة لله. من هنا ينجم مذهب «التبرير بالإيمان». ولكي يؤسّسه يستند إلى مثل إبراهيم: فهذا الآرامي الذي جاء قبل موسى ليس يهودياً ولايمكنه إذن أن يرجع إلى

الشريعة. إيمانه وحده بالله هو الذي يمنحه الخلاص.

مثل هذا التصوّر لم يكن غريباً كلّياً عن الجماعة اليهودية في آخر مزمور من موجز كتاب الانضباط في مخطوط «قمران» يظهر موضوعُ التبرير بالإيمان وحده، وهو إن لم يكن تعبيراً عن التصوّر البولسي فهو مع ذلك تمثيلٌ مُسبَقٌ له، كما يذكر «جيريمياس».

يمكن أن نتساءل عمّا تتركه هذه «النعمةُ» للإنسان من مبادرة ومسؤولية عندما ننسب إليها الخارجيّة نفسها التي للشريعة اليهوديّة. وبالفعل يوضّح بولس: «بنعمة الله إنما خلصتم.. ولايد لكم في ذلك. إنها موهبة من الله.» وعلى ذلك تردّ رسالة يعقوب «كذلك الإيمان إن خلا من الإيمان فهو ميتٌ في ذاته» (٢ - ١٤ - ٢٦).

ويرى بولس أن روايته هي الصحيحة، وأنه يتكلم باسم الله: «يوم يدين اللهُ سرائر الناس، على حسب انجيلي» (رسالة إلى أهل رومية ٢ - ١٦).

لقد اضطربتُ اضطراباً عميقاً، لما بدا لي هكذا وكأنه قلبٌ من بولس لرسالة يسوع فيما هو جوهري: البشارةُ بمملكةٍ تقطعُ قطعاً جذرياً علاقاتها التقليدية مع القوّة والثروة.

ينبغي لي أن أُعرب عن امتناني للأب «تاسان» الذي حذّرني من أن أنسب إلى بولس قضايا كانت معمولاً بها، في زمنه، في العديد من الجماعات اليهودية، بل والهيلينيّة.

وكذلك، في الموضوع نفسه، أنا مدين كثيراً للتفسير العلمي لـ «جوزيف ريوس كامبس» الأستاذ في كلية اللاهوت في برشلونة.

إن مُجلَّدَيْ الشروحات اللغوية والتفسيرية التي كرّسها لأعمال الرسل ساعدتني على فهم أن لا بولس وحده، بل وحتى الشهود المباشرين لتعليم يسوع، وكلهم ذوو تكوين يهودي، قد قاوموا قبول إخفاق «المسيح» الذي

كانوا ينتظرونه، لإعادة مملكة اسرائيل، وكم طال زمنُ تحوّلهم (حتى تحول بطرس) إلى رسالة يسوع الحقيقية: «مملكة الله الشاملة» التي لاامتياز فيها لأي شعب. «لم تكن كنيسة القدس مهيّأة لانفتاح بهذا الاتساع»، مع عدم المحافظة على امتيازات اسرائيل، حتى ولا امتيازات «الصدّيقين على الخطأة» (لوقا ٥ - ٣٢).

وبرأي «ريوس كامبس» أن بطرس إنما بدأ يعي هذه الوحدة الإنسانية منذ تحول قائد المئة «كورنيليوس إلى الإيمان: وأضاف أن يسوع «أقامه الله ديّاناً للأحياء والأموات» (أعمال بطرس ١٠ - ٤٢) وهي عبارةٌ مقيّدة ردّدها بولس: (الرسالة الثانية إلى تيموثاوس ٤ - ١) ولم ترد في أيّ من أحاديث يسوع نفسه الذي لايُعيّن حداً للتبشير الذي رسم خطوط التعبير الأولى عنه بحلقاتٍ تتجه نحو المركز، تبشير جميع الذين كانوا يجهلون حتى الآن تلك الشمولية، بدءاً من اليهود أنفسهم.

ويعلن يسوع على العكس أنه يجب «أن يُكرَز باسمه، بالتوبة لمغفرة الخطايا، في جميع الأمم، ابتداءً من أورشليم» (لوقا ٢٤ - ٤٧». إن لوقا، كتلميذٍ نجيبٍ لبولس، يربط هذا الواجب طبعاً بالكتاب المقدّس.

ألغى اللهُ كلَّ تمييز، لا بين المختونين وغير المختونين فحسب، بل بين كل مايفصل الطاهر عن غير الطاهر، والمقدّس (السبت، المعبد، رجال الدين) عن الدنس، بدءاً من البشر وحتى الأطعمة. يقول بطرس: «أما أنا فقد أراني الله أن لا أقول عن أحد: إنه نجسٌ أو دنسٌ» (أعمال الرسل ١٠ - ٢٨).

وإذن فليس المقصود فقط ألاّ يُعتبر اليهودُ (شعباً مختاراً) (بينما خاطبهم بولس، حتى موته، قبل جميع الآخرين) وألا يُبشَّر اليونانُ والآخرون إلا بعد أن يُنبذ الرسولُ من الذين ظَنَّ أن الرسالة يجب أن تُوجَّه إليهم أولاً.

حسبتُ حساباً لهذه التصحيحات المتعلّقة بالتفسير والتاريخ، فبدا لي أن ملاحظاتي حول دور بولس البارز في «التهويد الجديد» تتعزّز.

وحينئذٍ أردتُ أن أتحقّق إن كانت المسائل التي توافدت عليّ أثناء القراءة «الساذجة» قد طرحها المفسّرون وإن كانت لقيت جواباً.

أولاً، فيما يتعلق بالجدّة الجذرية لرسالة يسوعَ، ذلك الانشطار الاستثنائي الذي سجّله في تاريخ البشر والآلهة. كما يؤكد اللاهوتي الانكليزي «دود» «إن أقوال يسوع لانظائر لها لا في التعليم اليهودي ولا في الصلوات المعاصرة»، «لاينبغي أن تُعتبر مهمة يسوع محاولة لإصلاح اليهودية، إنه يحمل شيئاً جديداً كلّ الجدة ولايمكن أن يتفق مع النظام التقليدي».

مفسّرٌ آخر من كلية اللاهوت في زيوريخ، القسّ «ايتيلبرت ستوفر» أكثر جذرية أيضاً: «بشّر يسوع برسالةٍ لله جديدةٍ، ودين جديد، وأخلاق جديدة غير مرتبطة بالتوراة».

تبدأ القطيعةُ، برأيه، حين أبرأ يسوع رجلاً وأمره أن يحمل فراشه في يوم السبت. بهذه القطيعة الأولى مع الشريعة تبدأ إجراءات الحرم من كبار الكهنة. وهذه القطيعة تبعها كثيرٌ غيرها.

إن حياة يسوع خرقٌ مستمر لشرائع التوراة اليهودية.

فبينما يحكم الله، في العهد القديم، على الذين لايقبلون شريعته بالإبادة أو بعذاب الهاوية (تثنية ٢ - ٢٢؛ أشعيا ١٣ - ٩؛ أيوب ٢٤ - ١٩).

يقول يسوع على العكس: «إني لم آت لأدعو الصدّيقين بل الخَطأة» (مرقس ٢ - ١٧).

لسنا نجد، لدى الانجيليين أيَّ رجوع إلى مذابح السكان الوثنيين أو المشركين، وهي مذابح أوجبها إلهٌ قاسٍ (تثنية ٢٠ - ١٦) إلا عند بولس

الذي يستذكر استئصال الكنعانيين كسابقةٍ تبشّر بانتصارات أخرى (أعمال الرسل ١٣ - ١٦ - ١٩). ويطرد بولس أيضاً الخَطأة: «كل زانٍ أو نجسٍ أو طمّاع ليس له ميراثٌ في ملكوت المسيح والله» (رسالة بولس إلى أهل أفسس/ ٥ - ٥) وذلك متناقضٌ تناقضاً جذرياً مع يسوع «إن العشّارين والبغايا يسبقونكم إلى ملكوت الله» (متى ٢١ - ٢٣) وحتى على الصليب أجاب يسوعُ المجرمَ المصلوبَ مثله والذي تضرّع إليه أن يتذكّره: «الحقّ أقول لك: إنك اليوم تكون معي في الفردوس» (لوقا ٢٣ - ٤٢).

ويقول يسوع: «وأنا لاأدين أحداً» (يوحنا ٨ - ١٥) «وإني لاأفعل شيئاً من نفسي» (يوحنا ٨ - ٢٨).

أما بولس فيقول، على العكس، وبروح العهد القديم: «سيأتي يسوع المسيح ليدين الأحياءَ والموتى» الرسالة الثانية إلى تيموتاوس ٤ - ١).

لقد انتهك يسوع الأمر بعدم الذهاب إلى السامريين الذين يعتبرهم اليهود مهرطقين وأسوأ من الوثنيين (متى ١٠ - ٥).

وقد عرّضه ذلك لشتيمة اليهود التقليديين: «أنت سامريٌّ وبكَ شيطان!» (يوحنا ٨ - ٤٨).

ويتّهمه الفريسيّون بالجرم الأعظم: نَقض حرمة السبت (متى ١٢ - ٢) (يوحنا ٥ - ١٦) ويستند الفريسيون إلى (التثنية ١٣ - ١ - ٦) فيَخلصون إلى القول: «هذا الرجل ليس من الله لأنه لايحفظ السبت» (يوحنا ٩ - ١٦).

وطردوه: «لقد وُلدتَ بجملتك في الخطايا، وتعلّمنا!.. وطردوه» (يوحنا ٩ - ٣٤).

وأخيراً، فإن أعلى سلطة دينية: شيوخ الشعب ورئيس الكهنة: «قضوا عليه بأنه مستوجبٌ الموت» (مرقس ١٤ - ٦٤) واتهموه بالتجديف،

وتظاهروا بالاعتقاد أنه دجّالٌ حين زعم أنه «مسّيا» بالمعنى الذي كانوا يفهمونه هم أنفسهم: الملكُ الذي يُعيد قوة إسرائيل.

وهكذا شكوه إلى بيلاطس، ولكي يحصلوا على قرار الحاكم حاولوا ابتزازه: «إن أنتَ أطلقتَه فلست موالياً لقيصر! لأن كلَّ من يجعل نفسه ملكاً يُقاوم قيصر» (يوحنا ١٩ - ١٣). فيتردّد بيلاطس: «أأصلب ملككم؟» لكن رؤساء الكهنة، المتعاونين مع المحتلّ والذين تظاهروا بنسيان سيادة إلههم الذي لاسيادة لغيره، أجابوه: «لاملك لناإلا قيصر» (يوحنا ١٩ - ١٥).

لقد شدّد يسوع دائماً على أنه ينبغي أن يُطاع اللهُ لا أن تُطاع التوراةُ. وعندما لامه الفرّيسيون على أنه لايحترم الشريعةَ، مثلاً إنه لايقوم بالاغتسال التقليدي أجابهم: «تركتم جانباً وصيّة الله وتمسّكتم بتقليد الناس» (مرقس ٧ - ٨).

لايمكن أن يكون هناك فصلٌ أفضل من هذا الفصل بين التديّن الناشيء عن ثقافةٍ وتاريخ وبين الإيمان، قانونِ الحياة الأبدي.

وهو يعلن أن مملكة الله قد حلّت: وليس المقصود بالمملكة تلك الآمال المسيانيّة بإعادة اسرائيل: فهو يأكل مع العشّارين والخطأة، ممّا يغيظ الفرّيسيين المحافظين على التقاليد والناموس (مرقس ٢ - ١٦)؛ وهو لايصوم مثل الفريسيين (مرقس ٢ - ١٨). وفي الناصرة طُرد من المجمع ولحقوا به في فراره (لوقا ٤ - ٢٨) وأخذوا حجارة ليرجموه لأنه جدّف (يوحنا ٨ - ٥٩) وقال إنه أعظم من ابراهيم.

وأخيراً قضى عليه شيوخُ الشعب ورئيسُ الكهنة «قيافا» بالموت، لأنه يعرّض للخطر حياةَ الشعب اليهودي بأسره. (يوحنا ١١ - ٥٠ متى ٢٦ - ٤).

حياةُ يسوع كلها، أقوالُه وأفعاله، هي في الواقع، إدانةٌ للإيمان والثقافة

اليهوديين. «لقد أتيتُ إلى هذا العالم للدينونة (يوحنا ٩ - ٣٨).

إن إعادة النظر في الشريعة المكتوبة، شريعة التوراة، ومحرّماتها التي هي قضاءُ عصرٍ وشعب، باسم مشيئة الله الأبدية التي يُعلن عنها كلُّ فعلٍ من أفعاله، وكلُّ كلمةٍ من كلماته: معارضة ماهو طقسي، بل معارضةُ أشدّها حسماً في التراتب الكهنوتي: السبت. سلوكه مع النساء: إنه يخاطب امرأةً أخلاقها مريبة، سامريّة، وهو الأنكى (يوحنا ٤ - ٩). وبين تابعيه نساءٌ، بينهن الخاطئةُ مريم المجدلية (لوقا ٧ - ٣٧) وهو يتصرف الزانية دون أن يرجمها (خلافاً للشريعة اليهودية) يوحنا ٨ - ١ - ١١) وهو يعيد النظر في الزمن المقدس، والمكان المقدّس: المعبد. وفوق ذلك كله، يُعيد يسوع النظر في العقيدة المركزية، إعادة اسرائيل «كشعبٍ مختارٍ»، على يد «مسيح» مكلّفٍ بخلاصه مثل داود. إن تلاميذه، وأقربهم إليه، اعتقدوا ذلك حتى موته.

وهو يصف الفريسيّين أحبار الناموس الذين ظلوا «عمياناً» حتى الآن (يوحنا ٩ - ٤٠) بأنهم أعظم خطيئةً لأنهم قالوا: «إننا نبصر» (يوحنا ٩ - ٤١).

ويُبرز يسوع سوءَ نيّة الذين يتّهمونه بأنه يزعم أنه الله لأنه قال: «أنا والآب واحد» (يوحنا ١٠ - ٣٠) والذين رجموه من أجل ذلك. وهو يلجأ إلى كتاباتهم الخاصة بهم ليوضّح معنى أحاديثه: «أوَليس مكتوباً في ناموسكم: أنا قلتُ إنكم آلهةٌ؟ فإن كان الناموسُ يدعو آلهة أولئك الذين صارت إليهم كلمة الله...» (يوحنا ١٠ - ٣٤ - ٣٥).

وعبارته «ناموسكم» جديرة بالملاحظة. لأن يسوع لم يقل «ناموسنا». كما قال في مناسباتٍ أخرى: «آباؤكم أكلوا المنَّ في البرية وماتوا» (يوحنا ٦ - ٤٤) «لقد كُتبَ في ناموسكم» (يوحنا ٨ - ١٧)؛ «الكلمة المكتوبة في ناموسهم» (يوحنا ١٥ - ٢٥). خلافاً لبولس الذي يقول: «الناموس»

وكأنه ليس من ناموس آخر (مثلاً رسالة إلى أهل رومية ٣ - ٢١)، أو «آبائي» (الرسالة الثانية إلى تيموتاوس ١ - ٣)، وذلك ليُظهر إرادته في أن يُدرج نفسه في الذرّية.

لقد غيّر يسوع جذرياً رؤية الله والإنسان والعالم عمّا كانت عليه في العهد القديم.

- إله التوراة والكتب «التاريخية» في العهد القديم غير إله يسوع: إنه ليس السيّد الخارجي القاسي تجاه الذين لايؤمنون به، القومي والقبلي تجاه «مختاريه». بل إنه الأب الذي ينقل إلى الإنسان حياته الخاصة.

- ولم يعد الإنسانُ عبداً، وإنما هو «الابن» و«الصديق» بولس وحده يستخدم عبارة «عبد يسوع المسيح» أو عبد الله. والكلمة في اللاتينية Servus وهي تعني العبد أو القنّ، وتُلطَّف إلى «خادم». (رسالة إلى أهل رومية ١ - ١) (رسالة إلى الغلاطيين ١ - ١٠).

وتلك لغةٌ غريبةٌ عن يسوع: «أما أنتم فلا تُدعَون «رابي» (يامعلم)، فإن معلّمكم واحدٌ، وأنتم جميعكم إخوة» (متى ٢٣ - ٨). «لاأسمّيكم بعدُ عبيداً..... بل أسمّيكم أصدقاء» (يوحنا ١٥ - ١٥). «وأقول لكم أنتم أصدقائي» (لوقا ١٢ - ٤). «امضينَ وقُلنَ لإخوتي...» (متى ٢٨ - ١٠).

والقطيعة واضحة مع العظات على الجبل التي لاتفرض أيَّ ناموسٍ خلافاً للوصايا العشر «قد قيل لكم.. أما أنا فأقول لكم». ومَن «فاعل» القول الأول إن لم يكن موسى؟ إن يسوع لايُملي وصايا إنه يدعو إلى المحبّة. محبة الآخر تظهر في سفر «اللاويين» عندما يتعلق الأمر بالعلاقات الداخلية في الجماعة اليهودية (لاويّين ١٩ - ١٨) لأنها مصحوبةٌ بأمر شريعة المِثْل (لاويين ٩ - ١٩).

لكنها لاتظهر في الوصايا العشر، والأمر جديدٌ إلى الحدّ الذي يقول

معه يسوع لتلاميذه في آخر حديث: «إني أعطيكم وصيّةً جديدةً: أن يُحبّ بعضكم بعضاً». (يوحنا ١٣ - ٣٤).

ليس المقصود إذن بالنسبة إلى يسوع أن يعيد مملكة إسرائيل، وأن يكون «مسّيا» من النمط الداودي، وإنما أن يَهبَ وجهاً لأمل الناس جميعاً. وفي هذا المعنى، وبهذا المعنى وحده، الذي ينفي كل حصر «للشعب المختار» به دون غيره، إنما كان دور «المسّيا» الشامل ورسالته المركزية: إقامة مملكة الله على الأرض بأسرها. وهذا هو معنى عيد العنصرة الذي تُتلى فيه الرسالةُ بكل اللغات: «فُدهَش كلُّ المؤمنين من أهل الختان.. من أن موهبة الروح القدس قد أُفيضت على الأمم أيضاً» (أعمال الرسل ١٠ - ٤٥).

وذلك يسمح بتجاوز جميع الالتباسات لدى بولس حول دور «الناموس» الذي لعب، برأيه، دوراً تربوياً حتى مجيء المسيح ليحل محله التبرير بالإيمان.

وهذا الخلط ناجمٌ عن الاتصال الذي يحاول بولس أن يُقيمه بين العهد القديم والعهد الجديد. والعبارة التي يستخدمها هي: «لأن غاية الناموس هي المسيح» (رسالة إلى أهل رومية ١٠ - ٤). وهي عبارةٌ ملتبسةٌ لأن الكلمة اليونانية «تيلوس» أي غاية، يمكن أن تعنيَ أن الناموس «انتهى» أو «تمّ».

المطلوبُ، والحال هذه، هو الوضوح، كما أشار «بانتبرج»: «لقد رُفض يسوع باسم الناموس باعتباره مجدِّفاً. فهل كان يسوع مجدّفاً؟ أم أن الناموس (اليهودية كدين) قد أُلغيَ؟».

المقصودُ، بالنسبة إلى يسوع، شيءٌ آخر غير ملك اسرائيل. المقصودُ مملكة الله. (لوقا ٩ - ١١). وهو يلحّ على ذلك ويُري أنه يَعمل أعمال أبيه، جاعلاً الإله غير المنظور منظوراً.

ويأبى أن يُعتبر «ملك اليهود» وعندما سأله بيلاطس: «أأنتَ ملك اليهود؟ فأجابه: أنت قلتَ، قال بيلاطس لرؤساء الكهنة وللجمع: إني لاأجد على هذا الرجل جرماً» (لوقا ٢٣ - ٣ - ٤).

من الواضح إذن أن جواب يسوع لايعني أنه يقبل هذا اللقب، وإلا فإن بيلاطس لم يكن ليبرّئه: ذلك أن إعلانَ نفسه ملكاً لليهود هو عصيانٌ للإمبراطور الروماني، وهو عمل يستوجب الموت.

وذلك ماتؤكّده رواية يوحنا (يوحنا ١٨ - ٣٣ - ٣٨) فعندما سأله بيلاطس: أنت ملكُ اليهود؟ أجاب يسوع: أَمن عندكَ تقول هذا، أم آخرون قالوه لك عني؟ ويوضّح: «إن مملكتي ليست من هذا العالم».

ويُعيد بيلاطس الكرّة: «أنتَ إذن ملكٌ!» «أجاب يسوع أنتَ قلتَ إني ملكٌ. لقد وُلدتُ وجئتُ إلى العالم لأجل هذا لأجل أن أشهد للحق» قال بيلاطس هذا وخرج إلى اليهود وقال لهم: «أنا لاأجدُ عليه علّةً».

إن رسالة يسوع مضيئةٌ: فهو، بأقواله وأفعاله وحياته وموته، يجعل مشيئة أبيه منظورةً: فمن وراء كل قانون خاصٍ تاريخي، من عمل الناس، يكشف عن الحياة الإلهية الأبدية الشاملة التي لاعلاقة لها بإعادة مملكة هذا الشعب الخاص أو ذاك الذي يزهو بتحيّز الله له.

لقد اندثرت مع يسوع الأسطورة القاتلة، أسطورةُ «الشعب المختار» وهي تبريرٌ ايديولوجي لكل سيطرةٍ سياسية أو دينية.

كل ذلك يُظهر أن موت يسوع ناجمٌ عن حياته وأقواله وأفعاله: إن خَرقه المستمرّ للتوراة يستحقّ، في نظر الكهنة اليهود، الموتَ مراراً. «إن الإله الذي يكشف لنا عنه يسوع - كما يقول اللاهوتي الإسباني «غونزالير فوس» - ليس إله العهد القديم».

أما الرومان فعدّوه مشوّشاً للجماعة اليهودية، في حين كان تعاون

رؤساء الكهنة مع المحتل ضرورياً لتفادي الحوادث. وأخيراً فهو يتحدّى بصراحةِ الايديولوجيّةَ الأساسية في الامبراطورية: الامبراطور هو الله، ولا شيء أشدّ تخريباً من القول: ردّوا مالقيصر لقيصر، ومالله لله» (متى ٢٢ - ٢١). ذلك أن قيصر هو الله ومعارضتُه بالله تشكيكٌ بالأساس اللاهوتي لسلطته.

إن سلوك يسوع الإلهي يقوده إذن إلى موتٍ مؤكّد لأنه يواجه سلطة اليهود والرومان الدينية والسياسية: «الناموس» بالنسبة إلى اليهود، و«السلام الروماني» بالنسبة إلى الرومان. ولم يخطئ تلاميذُه في فهم ذلك: فهم لم ينتظروا قيامته ليعرفوا فيه «ابنَ الإنسان» و«ابن الله»، والمحرِّر الأعظم بالمحبة، والطريق والحقّ والحياة» (يوحنا ١٤ - ٦) «والنبع الذي يتفجّر حياةً أبديةً» (يوحنا ٤ - ١٤). «وإن عندك كلام الحياة الأبدية» (يوحنا ٦ - ٦٨).

٤ ـ هل هناك اتصال بين العهد القديم والعهد الجديد؟

هل يسوع وارث داود؟

مسألةُ الاتصال بين العهد القديم والعهد الجديد مسألةٌ رئيسيةٌ. ومع أن بولس حريصٌ على أن يجعل من يسوع، خلافاً للسنّة التقليدية اليهودية، الفصل النهائي في العهد القديم، وإتماماً للمواعيد التي وُعدت بها إسرائيل، فإن من اليسير إظهار أن الانجيليين قد قرؤوا العهد القديم قراءةً انتقائية.

لقد حفظوا منه بعض الصور الكبيرة، لكنهم حوّلوها تحويلاً عميقاً. والمثال الأكثر نموذجية هو مثال الخَلق. فالانجيليون لايسمون الله ابداً: الخالق. ويسمّيه يسوع دائماً «الآب»، الذي يُعطي الحياة، لا الخالق كما يقدّمه العهد القديم، أي كما تفعل العلومُ الكونية في جميع الديانات البدائية: إلهٌ كلّي القدرة، خارج الإنسان، وهو يصنعه صنعاً بكل ماقيه. والصورةُ المفضّلةُ في العهد القديم لاستحضاره هي صورة الفاخوري والصلصال الذي يشكّله. «كالطين بيد الفخّاري يشكّله كيفما شاء، كذلك البشر بين يدي خالقهم» وكذلك الأمر في أرميا (١٨ ـ ٦) وفي النبي أشعيا (٨ ـ ٦٤ ـ ١٦ ـ ٢٩ و ٩ ـ ٦٥) الذي يشدّد على خارجية ابريق الفخار. «يقول الصلصال لمن صنعه: ماذا تفعل».

مثل هذا التشبيه لايظهر في أي مكان من الانجيل، إلا عند بولس (رسالة إلى أهل رومية ٩ ـ ٢٠) الذي يردّد أشعيا بالضبط.

في الأناجيل، الآبُ الذي يهبُ الحياة هو الآب للجميع، دون تمييزٍ بين

المختارين والمُبعدين، بين الأطهار والنجسين.

واقتداءً بيسوع، صرّح بطرسُ وهو يدخل إلى منزل قائد المئة كورنيليوس: «أنتم تعلمون أنه محظورٌ على اليهودي أن يُخالط أجنبياً أو يدنو إليه. أما أنا فقد أراني اللهُ أن لاأقول عن أحدٍ إنه نجس أو دنس» (أعمال الرسل ١٠ ـ ٢٨) ويضيف: «في الحقيقة قد علمتُ أن الله لايُحابي الوجوه، بل إن من اتّقاه في كل أمة، وعملَ البِرّ، يكون مقبولاً عنده» (أعمال الرسل ١٠ ـ ٣٤ ـ ٣٥).

وهكذا قُضي على امتيازات «الشعب المختار» الذي يعطيه اللهُ النصرَ على كل شعبٍ لايتبعه، ويأمره بإبادته.

وهكذا قُضي على جميع محرّمات الناموس التزمّتية والتي لم يفتأ يسوع ينتهكها: السبتُ (وهو انتهاك يستحق وحده الموت)، احترام المعبد الذي أكّد يسوع أنه يستطيع تدميره وبناءه من جديد في ثلاثة أيام. (مرقس ١٤ ـ ٥٨؛ حتى ٢٦ ـ ٦١؛ يوحنا ٢٠ ـ ١٩).

لأن مذبح الربّ الوحيد هو قلب الإنسان، وليس هذا الجبل أو ذاك من الجبال المعروفة بأنها مقدّسة سواء أكان أورشليم أم جارزيم. وعندما قالت السامريةُ ليسوع: «آباؤنا عبدوا في هذا الجبل، وتقولون أنتم (اليهود) إن الموضع الذي تجبُ فيه العبادةُ هو في أورشليم» قال لها يسوع: صدّقيني أيتها المرأة، إنها تأتي الساعةُ التي تعبدون فيها الآب» (يوحنا ٤ ـ ٢٠ ـ ٢١).

جميع العبادات القديمة كانت وثنيةً. ويسوع هو «غروبُ الآلهة الحقيقي». ونحن لانستطيع أن نكتشف الآب الحقيقي، لا عند الفلاسفة اليونان، ولافي العهد القديم: «من رآني فقد رأى الآب» (يوحنا ١٤ ـ ٩). «أنا والآب واحد» (يوحنا ١٠ ـ ٣٠). «لايأتي أحدٌ إلى الآب إلا بي» (يوحنا ١٤ ـ ٦). «سيُخرجونكم من المجامع، وسيقتلونكم... وسيفعلون

هكذا لأنهم لم يعرفوا أبي وماعرفوني.» (يوحنا ١٦ - ٢ - ٣). الأمر كذلك بالنسبة إلى اليهود واليونان والرومان.

إن موت يسوع ناجمٌ عن حياته (بالنسبة إلى الكهنة اليهود لأنه خرق الناموس، وبالنسبة إلى الرومان لأنه أحدث اضطراباً وتعدّى على السلام الروماني)، لا عن قرار مسبقٍ وخارجيٍّ قرّره الله وبرمجه سلفاً. فما فائدة هذه الحياة إذن والدروس التي قدّمها؟

بولس هو الذي علّم هذا السيناريو الذي استبعدت منه حياةُ يسوع: سيكون لموته معنىً كتكفيرٍ عن الخطيئة الأصلية وعن خطايانا وكفداء.

إن ذلك تراجع نحو إله القوة الذي يُنجز مقاصده إذ يُرسل إلى اسرائيل مسيح القوة.

لم يُرد يسوع قط هذه القوّة. مثلما أنه لم يذهب قط إلى أنه ابن داود. لقد رفض يسوع سلفاً هذا التأويل: «كيف يقول الكتبةُ إن المسيح هو ابن داود؟ (مرقس ١٢ - ٣٥ - ٣٧؛ متى ٢٢ - ٤٢ - ٤٥؛ لوقا ٢٠ - ٤١ - ٤٤).

بيّنا في «هل نحن بحاجة إلى الله؟» ونحن نذكّر بسيرة داود المثبتة في «صموئيل الأول، و«صموئيل الثاني»، كم كان متناقضاً الزعم بأننا نعثر في يسوع على «السمات الأساسية» لرئيس المرتزقة الدموي ذاك.

في محاولة لتبرير فكرة بولس الحريص على إدراج يسوع في التاريخ اليهودي والذي يقول عن مسيحه إنه «مولود بحسب الجسد من ذرية داود، اضطرّ متى (ذ - ١ - ١٦) ولوقا (٣ - ٢٣ - ٣٨) إلى معالجات غريبة: لقد عدّ أحدُهما (لوقا) اثنين وأربعين جيلاً من داود إلى يسوع، وعدّ الآخر ستاً وعشرين جيلاً من أسماء اعتباطية جداً بحيث أن اثنين فقط (شالائيل واليائيم) يوجدان في اللائحتين، كلّ ذلك للوصول إلى

يوسف، الأب بالتبنّي ليسوع، لا «بحسب الجسد»، بحسب «العرق» كما سيقول بولس وهو يعتدُّ بانتسابه اليهودي.

أما يسوع فهو لاينتسب أبداً إلى هذه النبالة الشعارية الغريبة التي تضعه في ذريّة داود الملكية.

وفي حين يُلزم بولس نفسه بمهمة أساسية وهي أن يجعل من يسوع «مسّيا اسرائيل»، يرفض يسوع (المسيح) دائماً هذا اللقب المرتبط بانتظام اليهود السياسي. ويشارك بولس التلاميذَ في إحساسهم وهم يعبّرون باستمرار عن خيبة أملهم: «متى تردّ الملكَ إلى اسرائيل؟». (أعمال الرسل ١ - ٦؛ مرقس ٩ - ١٢؛ لوقا ١٩ - ١٢).

هل يسوع هو موسى الجديد، وداود الجديد؟ أم أن الناموس قد عُرّيَ من كل قيمةٍ؟ هل ألغى يسوع الناموس أو أتمّه؟

وبعبارات أخرى: هل المحبةُ ضد شريعة المِثل أو «إتمامٌ لها»؟

إن تملّص بولس من هذا السؤال الأساسي مثيرٌ للقلق:

«أفيُبطل عدمُ وفائهم وفاءَ الله؟ كلا! وحاشا». (رسالة إلى أهل رومية ٣ - ٣).

على الجواب عن هذا السؤال يتوقّف معنى حياة يسوع وموته: هل هي مُبرمجةٌ من الله مع جميع مفردات العهد القديم وروحه: الخادم المتألم، الفدية، الخلاص، التكفير، من «مسّيا» (المسيح) سُلّم بسبب خطايانا وقام من الأموات «لتبريرنا» (رسالة إلى أهل رومية ٤ - ٢٥). المسيح الذي يكفّر عن خطيئة آدم، أم أن هناك إعلاناً عَبر أفعال يسوع وأقواله وحياته عن صورةٍ جديدةٍ جذرياً للإنسان والجماعة؟ إن ترجمة اللاهوت اليهودي إلى اللغة اليونانية، التي قام بها بولس لاتحل المشكلة. يقول شويتزر، وجميع النصوص تُثبت ما يقوله: «المسيحيةُ، بالنسبة إلى بولس، ليست

ديناً جديداً، وإنما هي ببساطة الدين اليهودي الحقيقي المتوافق مع العصر ومع الكتابات المقدّسة في آن معاً».

إن رواية قيامة يسوع والأموات تجسّد هذه الصلات بين العهد القديم والعهد الجديد.

والانجيليون يجمّعون تقاليد العهد القديم بعضها قرب بعض، ويستمدّون منها حتى صورة القيامة باللغة الثقافية اليهودية التي كانت حتى الآن لغتهم، والأمل الجديد جذرياً للعودة إلى الحياة الصحيحة، الأبدية، التي حمل يسوع إعلانها.

وهم يستحضرون صورة قيامة يسوع على النمط العبري: نمط رؤيا حزقيال الشهيرة (٢\٣٧ - ١٢) «هاأنذا أفتح قبوركم» «وتقاربت العظامُ.. وبُسط الجلدُ عليها» (٣٨ - ٧)؛ ورؤيا هوشع اليهودية (٦ - ٢) الذي حدّد للقيامة مدة ثلاثة أيام؛ ورؤيا أشعيا (٢٦ - ١٩) حيث تقوم الجثثُ. ورؤيا دانيال في اليهودية المتأخّرة: «كثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي» (١٢ - ٢). ومن هنا الصور الساذجة للقبر الفارغ وللفائف، أو لجسد يسوع الذي اكتسى جسده القديم بجراحاته وحاجاته الغذائية (السمك المشويّ).

وفي الوقت نفسه، تلك الرؤيا العظيمة السموّ، رؤيا القيامة، رؤيا الحياة الجديدة التي لانهاية لها. تلك التي لاحاجة بها إلى المرور بالقبر. لأن حياة يسوع نفسها هي القيامة. «أنا القيامة والحياة، مَن آمن بي، وإن مات، فسوف يحيا». (يوحنا ١١ - ٢٥).

وسوف يحيا الحياة التامة: الحياة التي تُبرزها حياة يسوع كل يوم وفي كل الأزمنة والتي لاينالها الموتُ.

قد يُقال إن فضل بولس هو أنه حرّرنا من الناموس وبخاصة بالشكل الذي تجمّد فيه مع الصدّوقيين والفريسيين والكتبة في زمانه. لا، لأن تصوّره «للنعمة» التي حلّت محل الناموس، تتضمّن خارجيّة الله نفسها: «لأن الله هو العامل فيكم أن تريدوا وأن تعملوا» (رسالة بولس إلى أهل فيلبي ٢ - ١٣).

«لأنكم بالنعمة مخلّصون بالإيمان، وذلك ليس منكم، هو عطيّة الله». (رسالة بولس إلى أهل أفسس ٢ - ٨). لقد بيّنا في «هل نحن بحاجة إلى الله» كيف أن هذه «المجانيّة» من الله لاتستبعد بتاتاً الجهدَ الإنساني، دون أن نقع من أجل ذلك، في مبالغاتِ بيلاجيوس حول «الاعتداد بالاكتفاء» الإنساني الذي يستبعد كلّ تعالٍ إلهي.

الأمر، مع يسوع، على نقيض اليهودية المُصلَحة التي تُميّز عمل بولس، هو تحوّل جذري في تصور الله والإنسان والجماعة والعالم. «ليس من أحدٍ يخيط رقعةً بخيطٍ من نسيج جديد في ثوب عتيق.... ومامن أحد يجعل خمراً جديدة في زقاقٍ عتيقة.» (مرقس ٢ - ٢١ - ٢٢).

لابدّ من الاختيار بين العهد القديم والعهد الجديد، ولأي إله يسوع هو الابن؟

من المؤكد أنه ليس ابناً «ليهوه» ربّ الجيوش والمذابح، وتقسيم العالم إلى طاهر ونجس، إلى «مختار» «ومُستبعد»، إله بولسِ الغيور المنتقم: «إذ هو عادل عند الله أن الذين يضايقونكم يجازيهم ضيقاً» (رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي ١ - ٦).

لقد أعاد بولس تهويد جماعة يسوع الأولى، يسوع الذي يقول (في انجيل مرقس ١٣ - ١٠): «ولابدّ، من قبلُ، أن يُكرز بالانجيل في جميع الأمم». فما أبعدنا هنا عن قول بولس (في رسالته إلى أهل رومية ١ - ١٧) لليهودي أولاً ثم لليوناني».

أخطرُ مافي إعادة الاتصال بين العهد القديم والعهد الجديد ـ بعد التحوّل الجذري الذي أعلنه يسوع ـ أن هذا الاتصال صلُح أساساً للاهوت السيطرة.

إن السياسة المستمدة من الكتاب المقدّس، «لبوسوييه»، مبنيّةٌ على أسطورة «الشعب المختار»، يقول: «الإله الحق هو إله اسرائيل.. المالكُ في السماوات والذي تُناط به جميع الامبراطوريات».

هذا هو، في الواقع، الموضوع الدائم في العهد القديم: التوراة (الأسفار الخمسة الأولى التي يسمّيها المسيحيون: أسفار موسى الخمسة) وأسفار أشعيا والقضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك، تروي لنا تاريخ الإبادات الجماعية التي قامت بها الأسباط.

في سفر التثنية الذي يُنسب إلى موسى يُوصَفُ لنا غزوُ الكنعانيين: «أباد الربُّ الزمزميّين من قدّام العموريين فطردوهم وسكنوا مكانهم، كما فعل لبني عيسو.... الذي أتلف الحوريين من قدّامهم فطردوهم وسكنوا مكانهم إلى هذا اليوم، والعوّيون الساكنون في القرى إلى غزّة» (تثنية ٢: ٢١ - ٢٣).

مباشرةُ الإبادة تسمّى في التوراة: «التحريم»: «فدفع الربُّ إلهنا إلى أيدينا عوجَ وجميع قومه... فحرّمناها.. الرجال والنساء والأطفال...» (تثنية ٣: ٣ - ٦).

ويشكر موسى هذا الرب الذي هو أقوى من جميع الآلهة: «ياسيدُ الربُّ، أنت قد ابتدأتَ تُري عبدك عظمتك ويدك الشديدة. فإنه أيُّ إله في السماء وعلى الأرض يعمل كأعمالك وكجبروتكَ» (تثنية ٣ - ٢٤).

ويتابع موسى: «والآن يا اسرائيل اسمع الفرائض والأحكام التي أنا أعلّمكم لتعملوها.. أعينُكم قد أبصرت مافعله الربُّ ببعل فغور. إن كل

من ذهب وراء بعل فغور أباده الربُّ إلهكم....» (تثنية ٤: ١ - ٣).

وبعدان أعلن في الوصايا العشر: «لاتقتل» (تثنية ٥ - ١٧) مالبث أن حدّد دور اسرائيل تجاه الأمم: اسمع يا اسرائيل، أنت اليوم عابر الأردن لكي تدخل وتمتلك شعوباً أكبر وأعظم فيك... إن الرب إلهك هو العابر أمامك ناراً آكلةً، هو يبيدهم فيذلّهم أمامك فتطردهم وتهلكهم سريعاً». (تثنية ٩ - ١٤).

ويتابع خليفة موسى يشوع سياسة التقتيل هذه بنفس الحميّة الدينيّة. إن كتاب «يشوع هو، قبل غيره، كتاب المذابح التي بدأت في أريحا، فمنذ عبور الأردن: «حرّموا كلَّ مافي المدينة من رجلٍ وامرأة، من طفل وشيخ... بحدّ السيف» (يشوع ٦ - ٢١). ولم يستثن سوى الزانية «راحاب» التي قادت الجاسوسين (يشوع ٦ - ٢٢). ثم جاء دورُ «عاي»: «فقال الرب ليشوع..تفعل بعاي وملكها كما فعلت بأريحا وملكها» (يشوع ٨: ١ - ٢). وينفّذ يشوعُ الأمر حرفياً: «وضربوهم حتى لم يَبْقَ منهم شاردٌ ولا منفلتٌ» (يشوع ٨ - ٢٢). «وأحرق يشوع عاي وجعلها تلاً أبدياً خراباً إلى هذا اليوم» (يشوع ٨ - ٢٨). وإنه لشيءٌ مُملٌ أن نعدّد هذه المذابح، ويكفي أن نقرأ بقيّة الكتاب: إبادة شعب «مقيدة» (يوشع ١٠ - ٢٠) ومدينة «بلخيش» حيث «حرّم يشوع كلَّ نفسٍ فيها» (١٠ - ٣٤). و«حبرون» «فلم يُبق فيها شارداً حسب كلِّ مافعل بعجلون» (١٠ - ٣٧). و«دبير» (لم يُبق فيه شارداً كما فعل بحبرون... بل حرّم كلَّ نسمةٍ) (١٠ - ٣٩) «ثم ضربَ كلَّ أرض الجبل والجنوب... ولم يُبق فيها شارداً وحرم كلَّ نسمة» (ذ. - ٣٩ - ٤٠). ولم يُبقِ شارداً من الكنعانيين والأموريين والحثيين والغرزيين واليبوسيين. وتستمرّ لائحة التقتيل الذي اقترفته الأسباط تحت إمرة يشوع: في حاصور (١١ - ١٢) وفي الجبل كله: «كما أمر الربُّ موسى عبده، كذلك أمر موسى يشوع» (١١ - ١٥).

وبقي عليه إبادة أهل الجنوب، الفلسطينيين حتى غزة وحتى لبنان. ونال كلُّ سبطٍ من الأسباط نصيبه من الأرض والمذبحة والغنيمة، ماعدا سبط لاوي الذي كرِّس للعبادة. واستطاع «يشوع» حينئذ أن ينجز وصيته، فذكّر بمذابحه: «وأهلكتُهم من أمامكم» (٢٤ - ٩) وبقوانين التمييز العرقي حول تحريم الزواج من الآخرين (٢٣ - ١٢) لكي «لايعود الرب إلهكم يطرد أولئك الشعوب من أمامكم» (٢٣ - ١٣).

«متى أتى بك الربُّ إلهك إلى الأرض التي أنتَ داخلٌ إليها لتمتلكها وطرد شعوباً كثيرة من أمامك: الحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحوريين واليبوسيين، سبعَ شعوبٍ أكثر وأعظم منك، ودفعهم الربُّ إلهكَ أمامك وضربتهم. فإنك تحرّمهم. لاتقطع لهم عهداً، ولاتُشفق عليهم، ولاتصاهرهم. بنتَكَ لاتُعطِ لابنه، وبنته لاتأخذ لابنك». (تثنية ٧ - ٢ - ٤).

واستناداً إلى هذا التشريع العرقي في الزواج، وهو تشريعٌ تكرّر مثله في قوانين «نورمبرغ» الهتلرية. تذرّع «جوليوس ستريشر» مؤلّف هذه القوانين، بسابقة موسى التي أكدّها بعد الرجوع من المنفى «عزرا» (٩ - ١٠)، ونحميا (١٠ - ٣١) فصرّح في محاكمة مجرمي الحرب، في «نورمبرغ»، في ٢٦ نيسان ١٩٤٦: «لقد كتبتُ أنه يجب أن يُمنَع في المستقبل أيُّ اختلاط بين الدم الألماني والدم اليهودي. كتبتُ مقالاتٍ في هذا المعنى، وكررّتُ دائماً أننا يجب أن نتخذ العرقَ اليهوديَ أو الشعب اليهودي مثالاً لنا. وكرّرتُ دائماً، في مقالاتي، أن اليهود يجب أن يُعتبروا مثالاً للعروق الأخرى، لأنهم سنّوا لأنفسهم قانوناً عرقيّاً، هو شريعة موسى الذي يقول: «إذا ذهبتم إلى بلدٍ أجنبي فلا ينبغي أن تتزوجوا نساءً أجنبيات». وهذا، أيها السادة، ذو أهميةٍ رئيسيّةٍ لتحكموا على قوانين نورمبرغ. إن تلك القوانين اليهودية هي التي اتُّخذت مثالاً. وعندما لاحظ المشرّع اليهودي

«عزرا»، بعد قرون، أنه بالرغم من ذلك، تزوّج كثيرٌ من اليهود نساءً غير يهوديات، فُسخ هذا الزواجُ. وكان هذا هو أصل العرقيّة اليهودية التي استمرّت قروناً، بفضل القوانين العرقيّة، بينما بادت جميعُ العروق الأخرى وجميع الحضارات الأخرى.

في سفر «يشوع» صفةٌ جديرةٌ بالملاحظة، وهي أنه متناقضٌ مع مكتشفات علم الآثار. وإليك مثالين من الطابع الأسطوري لهذا التاريخ المزعوم. فعندما نشر المختصُ بالتوراة، الألماني «سيلين»، في ١٩١٣ تقريره عن حفريات أريحا، ذكر أنه قد وُجدت فعلاً أسوارٌ منهارة، ورأى فيها على الفور الأسوار التي تهدّمت على صوت أبواق يشوع (٢ - ١٢). وبالفعل أثبتت التعيينات التاريخية، فيما بعد، كما يذكر الأب «رينو»، «أن الاسرائيليين، عندما بلغوا آخر القرن الثالث عشر قبل المسيح، لم يستطيعوا أن يستولوا على أريحا، لأن أريحا كانت حينئذٍ مهجورةً»، وكذلك الأمر بالنسبة إلى استيلاء يشوع على «عاي» (يشوع ٨ - ١ - ٢٩) فقد شدّد الأب «ديغو» على أن هذه القصة هي «بين جميع قصص الفتح أكثرها تفصيلاً: إذ ليس فيها أيُّ عنصرٍ عجائبي، وهي تبدو أكثرها مشاكلةً للواقع. ومن المؤسف أن عالم الآثار يكذّبها. ففي اللحظة التي وصل إليها الإسرائيليون لم يكن هناك مدينةٌ هي «عاي». كان هناك خرائبُ قديمة عمُرها ألفٌ ومئتا سنة.»

إن جدول أعمال معلّمي إبادة الأجناس لايقف هنا. لا مع «القضاة» ولا مع «الملوك». ففي سفر صموئيل الأول (١٥ - ٢ - ٣): «هكذا يقول ربُّ الجنود... اذهب واضرب عماليقَ باسرائيل.. ولاتعفُ عنهم... بل اقتل رجلاً وامرأةً طفلاً ورضيعاً...» ولأن شاول لم يُنفّذ أوامر «الرب» فهو يُعاقبه: «ندمتُ على أني قد جعلتُ شاول ملكاً، لأنه رجع من ورائي ولم يُقم كلامي» (صموئيل الأول ١٥ - ١٠). وحينئذٍ

يبحث «الرب» عن منقذ أكثر طاعة وأشد قسوة. فيرسل «صموئيل» ليأتي بالملك الذي اختاره (صموئيل ١٦ - ١) وهو داود الذي يقول عنه كتابُ التعليم الديني سنة ١٩٩٢ «كان داود، قبل غيره، الملكَ بحسب قلب الله»، واستطاع بعضُهم أن يجد في «يسوع المسيح»، «مسّيا» اسرائيل، سماته الأساسية.

هذه المطابقةُ مُسخطةٌ ولاسيّما أن سيرةَ داود بحسب التوراة، (ليس هناك على كل حال أي أثر تاريخي لداود غير ماقالته التوراةُ عنه)، من صموئيل الأول ١٦ إلى صموئيل الثاني ٢٤، تجعل منه شخصيةً مُقلقة.

فداود حاملُ سلاح الملك شاول (صموئيل الأول ١٦ - ٢١). قد نحّاه شاول الذي حسده على انتصاراته على الفلسطينيين (١٨ - ٨) فيهرب إلى الجبال ويشكّل عصابةً مسلحةً من «المدنيين والمستائين» (٢٠ - ٢)، ثم ينحاز، كما يفعل قادةُ المرتزقة، إلى معسكر أعداء شاول وإسرائيل من الفلسطينيين، ويجعل نفسه في خدمة ملكهم «أخيش» (٢٩) وينظّم غاراتٍ لنهب الضواحي: «وضرب داود الأرض ولم يَستبقِ رجلاً ولا امرأةً، وأخذ غنماً وبقراً وحميراً وجمالاً وثياباً» (٢٧ - ٩). ويجنّده «أخيش» معه لمحاربة اسرائيل (٢٨ - ١) ويوافق داود (٢٩ - ٨). لكن رؤساء الفلسطينيين طلبوا من ملكهم الانفصال عن داود.

بعد انتحار شاول، انتُخب داود ملكاً. وأعلن ابنُ شاول الوحيد «ايشبوشَت» نفسه ملكاً أيضاً. وبعد معركة «حقل الصخور» التي غُلب فيها رجالُ اسرائيل أمام عبيد داود (المرتزقة) (صموئيل الثاني ٢ - ١٧). كانت الحرب طويلة بين بيت شاول وبيت داود (٣ - ١). وقَتل اثنان من رؤساء العصابة ابنَ شاول وأتيا برأسه إلى داود (٤ - ٨). فقطع داود أيدي

الرسولين وارجلهما وعلّق الرِّجْلَيْن (٤ - ١٢) وبعد مقتل ابن شاول أصبح داود ملك اسرائيل ويهوذا (٥ - ٤) واستقر في أورشليم على الحدّ بين مملكتين. وأصبحت أورشليم مدينة داود. (٥ - ٨ - ٩).

انتصر داود، سيّد الحرب، في معارك عديدة «وكان يتزايد متعظّماً والربُّ إلهُ الجنود معه» (٥ - ١٠).

بقي عليه أن يُؤمّن وارثاً للعرش، فتوافر له ذلك إذ أخذ «بشتبع» زوجة أوريّا الحثّي، أحد أكثر قادته ورعاً وإخلاصاً. و«حبلت المرأةُ» (١١ - ٥)، وتخلص داود من زوجها بأن أرسله يموت في الحرب، وكتب إلى يوآب، أحد رجاله: «اجعلوا أوريّا في وجه الحرب الشديدة، وارجعوا من ورائه، فيُضرب ويموت». «١١ - ١٥». وهكذا وُلد سليمان.

هذا هو الجدُّ الأول الذي كان بولس أول من نسبه إلى يسوع.

وهذه التلفيقية القاتلة قد ألقت ثقلها على تاريخ المسيحية حتى أيامنا هذه.

يذكر الأب «سيغوندو» أن داود، في التفسير الكلاسيكي هو إحدى الصور المسبقة الأكثر كلاسيكية ليسوع في العهد القديم.

هذا التفسير الكلاسيكي هو، قبل كل شيء، تفسير الانجيل الأول الذي تشكّل من تعليم بولس. فالبشارة، بالنسبة إلى بولس، هي إنجاز مواعيد الله التي وعد بها اسرائيل: «ونحن نبشّركم أن الوعد الذي صار لآبائنا قد حقّقه لنا، نحن أولادهم، إذ أقام يسوع، على ماهو مكتوبٌ في المزمور الثاني» (أعمال الرسل ١٣ - ٣٢ - ٣٣).

ويوضّح بولس: «إن إله هذ الشعب، اسرائيل، قد اختار آباءنا... وأقام لهم داود ملكاً» وشهد هذه الشهادة بداود: «وجدتُ داود، على حسب قلبي، وهو سيعمل بمشيئتي كلها» (أعمال الرسل ١٣ - ١٧ - ٢٢)

إن سفري صموئيل وسفر الملوك الأول أرتنا ما تلك المشيئة وكيف تمّت.

سوف تُلقي هذه القرابةُ السلفيّة ثقلها على كل تاريخ الكنيسة منذ بولس. ويستند بولس في أعمال الرسل (١٣ - ٣٤)،من أجل يسوع، إلى نبوءه أشعيا (٥٥ - ٣) «إني أمنحكم مواعيدي لداود الصادقة» وسيوضح «لوقا» بعده: «وسيعطيه الربُّ الإله عرش داود أبيه» (لوقا ١ - ٣٢).

هذا التقليد القديم يقوم على اختيار حاسم: اختيار لاهوت السيطرة. وهو لايميّز حياة داود وحدها كما روتها لنا التوراة وأيضاً بعضَ المزامير التي تُنسب إليه. وجديرٌ بالذكر أن تعظيم قوة «المتيا» يَرجع إلى المزامير المنسوبة إلى الملك (المسياني) داود، ولاسيما المزمور ١١٠ - نشيد القوّة والتسلط (١١٠ - ٢) بأوضح معنى: «أضعُ أعداءك موطئاً لقدميك... ملأ جثثاً أرضاً واسعة... سحق رؤوسها» إن هذه القصيدة الملحمية التي كتبها صموئيل تُظهر أن الأمر ليس أمرَ استعارات.

النصوص التي استشهدنا بها ليست سوى أمثلةٍ نزرة بين الكثير غيرها ممّا يزخر بها العهدُ القديم دون أن يكون ممكناً النظر إليها كاستعارات. إنها ماتزال تصلح اليوم لتبرير السياسات(١). فكيف يجوز لها أن ترد بين «النصوص المقدّسة» للمسيحيين إلى جانب الأنبياء والأناجيل؟

كيف يمكن لهذا الإله الدموي والقبلي أن يكون مثيلاً للآب الذي يبتهل إليه يسوع، وكيف يمكن أن يُعتبَر منفّذوه الوحشيون، كداود مثلاً، روّاداً ليسوع؟ ومع ذلك فبرعاية بولس، مؤلّف أول انجيل، صيغ هذا الاتصال الذي لايُغتفر.

(١) إن تلك الغزوات والمذابح واغتصاب الأراضي من السكان الأصليين نموذج أصلي لجميع الابتزازات الاستعمارية باسم الله.

كان الشغلُ الشاغل لبولس هو إدراج يسوع في التاريخ اليهودي الذي لم يحمل إليه جديداً، وإنما حمل إليه خاتمةً بُشّر بها من قبل: المسيح هو حقاً المتيا الملكي «في ذريّة داود».

هذه المماثلة بين يسوع و«مسّيا» اسرائيل يقود بالضرورة إلى لغة مزدوجة (من بولس إلى أيامنا).

عندما يعلن بولس: «فليس بعدُ يهوديٌّ ولا يوناني، ليس عبدٌ ولا حرّ، ليس ذكرٌ وأنثى» (رسالة إلى أهل غلاطية ٣ - ٢٨؛ ورسالة إلى أهل رومية ١٠ - ١٢) إن هذه العبارة الرفيعة يناقضها تعليمه العملي.

إذا كانت القضية قضيّة تأكيده: «فليس بعد يهودي ولا يوناني»، فإليكَ تأكيده الأكثر جذرية عن أفضلية اليهودي: «فإني كنتُ أود لو أكون أنا نفسي محروماً من المسيح لأجل إخوتي ذوي قرباي حسب الجسد، فهم اسرائيليون لهم التبنّي والمجدُ والعهود والناموس والعبادةُ والمواعيد، ولهم أيضاً الآباء، ومنهم المسيح بحسب الجسد الذي هو فوق كل شيء، إله مباركٌ إلى الدهور! (رسالة إلى أهل رومية ٩ - ٣ - ٥).

لقد عُدنا إذن، في استمرار العهد القديم، مع يهودية بولس المُصلَحة هذه، عدنا إلى «يهوه»، إلى إله القوة. هذا الإله يستقبل «اليهوديَّ أولاً واليوناني بعد ذلك» (رسالة إلىأهل رومية ١ - ١٦) شريطة أن يقبل بالتصوّر اليهودي لله، وأن يقبل بإصلاح بولس الذي يجعل من يسوع خاتمة التاريخ، ليكوّن اسرائيل الحقيقية، بقيتها الحقيقية (رسالة إلى أهل رومية ١١ - ٥).

هل المقصود تحرير العبيد؟ «فليستمرّ كلُّ واحد على الحالة التي دُعي فيها. أدُعيتَ وأنتَ عبدٌ؟ فلا يهمّكَ ذلك. حتى إن أمكنك أن تنال الحريّة، فاستفدْ بالحريّ من وضعك» (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثة

٢٠ ـ ٢٨). «أيها العبيد أطيعوا سادتكم البشر بخوفٍ ووجلٍ، وفي سلامة القلب، كطاعتكم للمسيح» (رسالة إلى أهل أفسس ٦ ـ ٥).

«ليخضع العبيد لسادتهم؛ وأن يكونوا في كل شيء مُرضين... لكي يكونوا في كل شيء فخراً لتعليم الله مخلّصنا.» (رسالة بولس إلى تيطس ٢ ـ ٩).

أما النساءُ فيُطلَبُ منهن الخضوعُ نفسه وعلى نحوٍ أكثر تكراراً: «لأنه ليس الرجلُ من المرأة، بل المرأةُ من الرجل، وفي الواقع لم يُخلق الرجلُ لأجل المرأة، بل المرأة لأجل الرجل». (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتة ١١ ـ ٨ ـ ٩)؟

ومن هذا التفاوت اللاهوتي تنتج نتيجةً عملية: «أيها النساء اخضعنَ لرجالكنّ» (رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس ٥ ـ ٢٢ وإلى الكولسيين ٣ ـ ١٨). «إني لا أبيح للمرأة أن تُعلم ولا أن تتسلّط على الرجل، بل عليها أن تلزم الصمت» (رسالة القديس بولس الأولى إلى تيموثاوس ٢ ـ ١٢). «في خضوع كامل» (٢ ـ ١١). «فلتصمت النساءُ في الجماعات» «الرسالة الأولى إلى أهل كورنتة ١٤ ـ ٣٤ . والأولى إلى تيموثاوس ٢ ـ ١٢). «فإن لم تتغطّ فلتَقصَّ شعرُها» (الأولى إلى أهل كورنتة ١١ ـ ٦). كتب بولس على نحو رائع: هو القائم في صورة الله... وضعَ نفسه (رسالة إلى أهل فيليبي ٢ ـ ٦ ـ ٨) لكنه بشر بمجيئه الثاني وكأنه مجيء داود جديدٍ منتصر: «أنه لابدّ أن يملك إلى أن يضع جميعَ أعدائه تحت قدميه» (رسالة إلى أهل كورنتة ١٥ ـ ٢٥). وهو يرجع هنا إلى مزمور داود (١١٠) الذي يعظم القوّة الحربية التي لاهوادة فيها: «الربُّ يحطم في يوم رجزه ملوكاً.. ملأ جثثاً أرضاً واسعة، سحق رؤوسها» (المزامير ١١٠ ـ ٥ ـ ٦).

كيف يمكن التوفيق بين هذه الشراسة وبين نشيد المحبة البديع في

الرسالة الأولى إلى أهل كورنتة (١٣ ـ ١ ـ ٣).

إن المذابح وشريعةَ المِثلِ، شريعة الثأر مبرّرةٌ سلفاً عند بولس كما هي مبرّرةٌ في العهد القديم. فهذا الإله «ينتقم» «الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكا ٢ ـ ١ ـ ٨)، كما ينتقم في العهد القديم، ويُضيف في هذه الرسالة: «إنه من العدل عند الله أن يجازي بالضيق الذين يضايقونكم» (٢ ـ ١ ـ ٦). من الصعب أن نتعرّف في هذا الإله على إله «العظات على الجبل»، إلا إذا رأينا في المحبة إتمامَ «شريعة المثل، وفي يسوع وارثاً لداود، سيّد الحرب.

ليس مدارُ الكلام هنا على التاريخ أو الماضي: لقد حدّد نصُّ بولس «لاهوت السيطرة» فردّده بكليته «كتاب التعليم الديني» لسنة ١٩٩٢ استناداً إلى بولس، وأوضح الكتاب: «الخاضعون للسلطة ينظرون إلى رؤسائهم باعتبارهم ممثّلي الله».

واكتفاءً منّا بأحدث مرحلة نقول: إن هذا المذهب الدائم طبقته حرفيّاً الأسقفياتُ. ففي ٢٤ كانون الأول ١٩٣٦، دعا الأساقفة الألمان، في رسالة رعوية، الكاثوليك إلى السير وراء الفوهرر، «إن زعيم الرايخ ومستشاره قد تبيّن في الوقت المناسب تهافت البلشفية.. ويرى الأساقفة الألمان من واجبهم أن يدعموا زعيم الرايخ في كفاحه، بجميع الوسائل التي بحوزتهم في المجال الديني».

صحيحٌ أن البابا «بي» الثاني عشر في رسالته البابوية يدين مذهب العرق والدم، ويُقرّ بأن هتلر ينتهك المواثيق المبرمة، لكنه لايُندّد بالمعاهدة البابوية التي وقّعها سلفُه البابا «بي» الحادي عشر في ١٩٣٣، حتى إن مؤتمراً أسقفيّاً ألمانياً جديداً، عُقِدَ في تشرين الأول في فولد، استذكر التضحية التي يؤديها الجيش النازي «من أجل قضيّة حرية الشعوب جميعاً».

وفي أسبانيا، في عهد فرانكو، رأى الكردينال رئيس الأساقفة في حرب فرانكو ضد الجمهورية: «صليبية حقيقية من أجل الديانة الكاثوليكية». (نداء ٢٣ تشرين الثاني ١٩٣٦).

وثمة رسالةٌ جماعيةٌ من جميع الأساقفة الأسبان لتولية فرانكو أمام عيون العالم كله. ويشرح رئيس أساقفة اسبانيا رسالة ٢٢ آب ١٩٣٧ بقوله: «الرسالةُ الجماعية.. التي تمثل رسمياً كنيسة اسبانيا، خاطبت الكنيسة الجامعة».

وكذلك كان الأمرُ في فرنسا، بالنسبة إلى «بيتان»فمنذ ١٥ تشرين الثاني ١٩٤٠، أعلن رئيسُ أساقفة «الغول»، بحسب التقليد الخالص للبولسية السياسية: «هذا الزعيمُ، وهبه الله، للوطن»، وفي ٢٦ كانون الأول: «بيتان هو فرنسا، وفرنسا هي بيتان». وفي ١٥ كانون الثاني ١٩٤١، في المنطقة المحتلّة، وفي ٥ شباط ١٩٤١، في المنطقة الحرة - ماعدا رئيس أساقفة تولوز الأسقف ساليج - دعا الشعب الفرنسي إلى التعاون مع السلطة: «نحن نعلن إخلاصنا الكامل نحو السلطة القائمة لحكومة فرنسا ونطلب إلى المؤمنين أن يُحافظوا على هذه الروح»... «وأن يتعاونوا معها دون وجلٍ».

إن لاهوت السيطرة البولسي مايزال يُلهم اليوم الإعادة الملكية لسياسة روما ضد انفتاح الفاتيكان الثاني. وكتابُ التعليم الديني لسنة ١٩٢٢ يصلح أساساً نظرياً لهذه الممارسة العملية المحافظة. وهو يشكل طبعةً ثانية للتعليم الديني للقديس «بي» الخامس (الذي يجلّه الأسقف ليبفر)، وهو التعليم الذي انبثق عن مجمع «ترانت» (١٥٤٥ - ١٥٦٣) أثناء الإصلاح الديني المضاد. يقول كتاب التعليم الديني لسنة ١٩٩٢: «إن مجمع ترانت» يشكّل مثلاً... عملاً من الطراز الأول كمختصر للعقيدة المسيحيّة».

وبالروح نفسها، روح احترام النظام القائم، فإن إدانة روما للاهوت التحرّر من قبل الكاردينال «راتزنجر»، في ٢٣ تشرين الثاني ١٩٨٤، تسبق بشهرين إعلان «سانتافي» (٧ شباط ١٩٨٥) حيث صرّح ايديولوجيو ريغان والمخابرات المركزية الأمريكية (الاقتراح ٣): إن سياسة الولايات المتحدة الخارجية يجب أن تُباشر مواجهة لاهوت التحرّر».

إن الحلف المقدس المعقود بين ريغان والفاتيكان في حزيران ١٩٨٢ والذي كشفت عنه في الولايات المتحدة مجلة تايم، والذي أكّده رونالد ريغان نفسه في مقابلة خصّ بها المجلة الكاثوليكية الإيطالية «بانوراما» في ١٢ آذار ١٩٩٢، يمتدّ من أمريكا اللاتينية إلى بولونيا. صرح ريغان: كان البابا ذا عونٍ كبير، حاسم لدعم حركة التضامن في بولونيا. وقد وجدنا، هو وأنا، القاسم المشترك بين الولايات المتحدة والفاتيكان بالنظر إلى وحدةُ مُثُلنا العليا.

والحق أن هذه السياسة الامبراطورية من قبل روما تعاني إخفاقات مدوّية في ساحات القتال الأكثر حساسية بالنسبة إلى «جان بول» الثاني: في بولونيا وفي إيطاليا. ففي بولونيا، لا الدولارات ولا المباركات جنّبت «ليشفاليا» انهيار السلطة السياسية لكنيسةٍ تطابقت، مع ذلك، خلال قرون، مع الأمة. وفي إيطاليا، لم تمنع التعليماتُ الصريحة من البابا التي تُلزم الأساقفة، في ١٩٨٧، بجعل الكاثوليك يصوّتون للديموقراطية المسيحيّة»، لم تمنع الانهيار الكلّي، في الانتخابات التالية للحزب الديني الذي حكم منذ نحو نصف قرن.

هذه الإخفاقات لتدخّل الكنيسة في السياسة لم تمنع الفاتيكان من السير بعناد في الطريق نفسها: إنه الأول والوحيد الذي اعترف بدكتاتورية العسكريين الدموية في هايتي ضدّ الأب «اريستيد»، المذنب لتعاطفه مع لاهوت التحرّر وقضية البؤس في هايتي.

وذلك مثلما أعرب البابا عن توقه إلى الدكتاتوريات العسكرية حين طوّب أكبر سندٍ ديني لفرانكو، الأستاذ في معهد «أوبوس دبي»، ايسكريفا دي بالاغوير»، أو حين وجّه إلى جلاّد تشيلي، الجنرال «بينوشيه» مباركته الرسولية الخاصة التي نُشرت في الصحيفة التشيلية «ميركورو» في ٣٠ آذار ١٩٩٣.

ولسنا هنا بإزاء بعض الشوائب، لكنها النتيجة المذهبية الصارمة للاهوت السيطرة الذي صاغه لأول مرة القديس بولس في مقابل رسالة يسوع المحرِّرة.

هذه العودة الفظّة للاهوت السيطرة الذي أمَّلنا مجمعُ الفاتيكان الثاني بأنه سوف ينتهي، تميزت بأعمال التفتيش الجديد.

إن لاهوتي التحرّر الكبير، ليوناردو بوف، أجبرته الإدارة البابويّة على الصمت، ولكي يُتابع عمله بروح الفاتيكان الثاني وروح ميدلان: الخيار الأثير من أجل الفقراء، أُرغمَ على الاستقالة.

في ٢٦ تشرين الأول استُدعي الأسقف «رويز» أسقف سان كريستوبال من لاس كازاس في مقاطعة شياباز في المكسيك، من قبل القاصد الرسولي «بريجيون» الذي طلب منه أن يُوقّع طلبَ استقالة. وكانت خطيئته الكبرى أنه دافع عن الهنود والفلاحين الفقراء، باسم لاهوت التحرّر الذي كان مقرّره في مؤتمر «ميدلان» الأسقفي، في حين أن الفاتيكان وقّع ضدهم اتفاقاً مع حكومة المكسيك القمعية، كما هدّده كبار ملاّكي المنطقة بالموت وطالبوا بإعفائه، وكما فعلوا بسلفه الشهير «بارتولزكيخ دي لاس كازاس» حامي الهنود، قبل أربعة قرون.

وفي كانون الثاني ١٩٩٥ جاء دور أسقف ايفرو «غايو» ليُعفى من منصبه، بالرغم من احتجاج العديد من الأساقفة واللاهوتيين، في العالم بأسره، ومن مئات آلاف الكاثوليك الفرنسيين المختلفي الإيمان الذين

وجدوا الأمل في انفتاح الفاتيكان الثاني على العالم.

لم يُغفر للأسقف «غايو»انه عصى تعليمات روما عندما رفضَ في سنة ١٩٨٣، أن يُشارك في قبول القنبلة النووية، وأيضاً لأنه حارب باستمرار جميع أنواع الفَصل والاستبعاد. وبعد توبيخ من الناطق باسم الأسقفية مع موافقة ممثل الأصولية الفاتيكانية، في فرنسا، الكاردينال «لستيجر» (مثلما هو الكاردينال «تروجيلو» حيال أسقفية أمريكا اللاتينية) فرض عليه منفِّذ الحكم الاستقالة.

هكذا يتأكّد، كردّ فعلٍ على آمال الفاتيكان الثاني، الخيار الأثير من الباب والإرادة البابوية في روما، الخيار إلى جانب الأغنياء والأقوياء.

بيان تفصيلي بأعمال روجيه غارودي وبالدراسات التي تناولته

أولاً ـ أعمال روجيه غارودي

١ ـ تاريخ الماركسية.

ـ المصادر الفرنسية للإشتراكية العلمية. دار الأمس واليوم ١٩٤٩. تُرجم إلى البولونية والألمانية واليابانية.

ـ الله قد مات. دراسة حول هيغل، المطبوعات الجامعية الفرنسية. تُرجم إلى الألمانية والإسبانية (الأرجنتين) والبرتغالية ١٩٦٢.

ـ فكر هيغل. دار بورداس. ترجم إلى الإسبانية والبرتغالية والألبانية واليونانية ١٩٦٦.

ـ كارل ماركس. دار سيغير ١٩٦٥. تُرجم إلى إحدى عشرة لغة: التشيكية، الرومانية، الانكليزية (الولايات المتحدة)، الهنغارية، البرتغالية (البرازيل)، الإسبانية (المكسيك)، الألمانية، اليونانية، الإيطالية، اليوغسلافية والعربية (لبنان). (أعيد طبعه في فرنسا في ١٩٧٢ وفي ١٩٧٧).

٢ ـ مشكلات الماركسية.

ـ النظرية المادية للمعرفة. المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٥٣. تُرجم إلى التشيكية والروسية واليابانية والألمانية.

ـ الحرية. المطبوعات الاجتماعية ١٩٥٥. ترجم إلى الرومانية واليونانية والسلوفاكية والألمانية والبلغارية والإسبانية (كوبا) والفيتنامية.

ـ آفاق الإنسان. المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٦١. تُرجم إلى العربية والإيطالية والإسبانية (الأرجنتين) والبولونية والبرتغالية (البرازيل) الطبعة الفرنسية الرابعة في ١٩٦٩.

ـ ماركسية القرن العشرين. دار بلون ١٩٦٦. تُرجم إلى النرويجية

والانكليزية (الولايات المتحدة وانكلترا) والتركية والتشيكية والألمانية والإسبانية واليابانية والرومانية.

- من أجل نموذج فرنسي للاشتراكية. غاليماو ١٩٦٨.

- هل يمكن للمرء أن يكون شيوعياً اليوم. مطبوعات غراسيه ١٩٦٨. تُرجم إلى الإسبانية والألمانية والبرتغالية والإيطالية والصربية.

- منعطف الاشتراكية الكبير. دار غاليمار ١٩٦٩، تُرجم إلى اثنتي عشرة لغة: الألمانية، الصربية، البرتغالية، الانكليزية، السلوفينية، التركية، السويدية، اليابانية، الإسبانية، اليونانية والإيطالية.

- الماركسية والوجودية. دار بلون ١٩٦٢، ترجم إلى الألمانية والإسبانية (الأرجنتين) والبرتغالية (البرازيل) واليابانية والإنكليزية (الولايات المتحدة الأمريكية).

- أسئلة موجهة إلى سارتر. مطبوعات «كلارتيه» ١٩٦٠ ترجم إلى الهنغارية والروسية.

- براغ ١٩٦٨.. الحرية المعلقة، فايار ١٩٦٨. ترجم إلى الإيطالية والبرتغالية (البرازيل).

- الحقيقة التامة. غراسيه ١٩٧٠ ترجم إلى الإيطالية والألمانية والسلوفاكية والبرتغالية (البرازيل) والإسبانية (فنزويلا) والانكليزية (نيويورك) والهولندية والفنلندية والسويدية واليونانية والصربية.

- تذكُرة... (تاريخ مقتضب للاتحاد السوفياتي). مطبوعا «زمن الكرز» ١٩٩٤.

٣ ـ الدين.

- الكنيسة والشيوعية والمسيحيون. المطبوعات الاجتماعية ١٩٤٩. تُرجم إلى البولونية والهنغارية والسلوفاكية والروسية.

- من الحرم إلى الحوار. «بلون» ١٩٦٥. تُرجم إلى عشر لغات: الألمانية والهولندية والانكليزية (الولايات المتحدة وانكلترا) والتشيكية والإسبانية والبرتغالية (البرازيل) والبولونية واليابانية (المقدمة الألمانية للآب كارل كاهنر).

- محو حتمية التاريخ. المركز البروتستانتي للدراسات، جنيف ١٩٧٣.

- الإسلام الحي. دار الكتاب، الجزائر ١٩٨٦.

- أصوليات. مطبوعات بيير بيلفون. تُرجم إلى العربية والتركية والإسبانية ١٩٩٠.

- هل نحن بحاجة إلى الله. مقدمة بقلم الراهب بيير. مطبوعات «ديكليه دي بروار» ١٩٩٣. تُرجم إلى الإسبانية والهولندية.

٤ ـ الأخلاق.

- الماركسية والأخلاق. المطبوعات الاجتماعية ١٩٤٨، تُرجم إلى البولونية والإيطالية.

- ما الأخلاق الماركسية. المطبوعات الاجتماعية ١٩٦٣، ترجم إلى الإسبانية (كوبا).

- الإنسانية الماركسية. المطبوعات الاجتماعية ترجم إلى الروسية والرومانية والهنغارية والإسبانية (الأرجنتين).

٥ ـ علم الجمال

- مسار آراغون: من السريالية إلى العالم الواقعي. غاليمار ١٩٦١. ترجم إلى الهنغارية. من أجل واقعية للقرن العشرين. دراسة عن فيرنان ليجيه غراسيه ١٩٦٨.

. واقعية بلا ضفاف. دار بلون ١٩٦٤. تُرجم إلى ثلاث عشرة لغة: البولونية والهنغارية واليونانية والإسبانية (الأرجنتين وكوبا) والهولندية والتشيكية واليوغسلافية واليابانية والرومانية والألمانية والتركية والبرتغالية والروسية (مقدمة لويس آراغون).

- لنرقص حياتنا مطبوعات «سوي» ١٩٧٣. ترجم إلى الإيطالية والبرتغالية والهولندية والإسبانية والفارسية واليونانية (مقدمة موريس بيجار).

- ٦٠ عملاً تبشّر بالمستقبل. مطبوعات «سكيرا» جنيف ١٩٧٤.

- الجامع: مرآة الإسلام. مطبوعات جغوار، باريس ١٩٨٥. طبع باللغات

الثلاث الفرنسية والعربية والانجليزية، مع ١٥٠ صورة ملونة.

٦ ـ حوار الحضارات.

ـ الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية. الجزائر ١٩٤٦، تُرجم إلى العربية.

ـ المشكلة الصينية، مطبوعات سيغير ١٩٦٧. ترجم إلى التشيكية والإيطالية والصربية والبرتغالية (البرازيل) والألمانية والهنغارية واليابانية.

ـ من أجل حوار الحضارات مطبوعات دينويل، ترجم إلى العربية والتركية والإسبانية والإيطالية والبرتغالية والألمانية.

ـ كيف يصبح الإنسان انسانياً. مطبوعات افريقيا الشابة ١٩٧٨.

ـ وعود الإسلام. مطبوعات سوي ١٩٨١. تُرجم إلى العربية والبرتغالية (البرازيل) والأندونيسية والإسبانية والتركية والألمانية.

ـ قضية اسرائيل، مطبوعات بابيروس ١٩٨٣. تُرجم إلى العربية والألمانية والإيطالية.

ـ فلسطين أرض الرسالات الإلهية. مطبوعات «الباتروس» باريس ١٩٨٦، تُرجم إلى العربية والإسبانية والإيطالية.

ـ الإسلام في الغرب: قرطبة إحدى عواصم الفكر، مطبوعات هارتمان ١٩٨٧. ترجم إلى الإسبانية.

٧ ـ أبحاث حول ابتكار مستقبل ذي وجه إنساني.

ـ استعادة الأمل، مطبوعات غراسيه ١٩٧١. ترجم إلى الهولندية والبرتغالية والإيطالية والإسبانية واليونانية.

ـ الخيار. مطبوعات روبير لافون ١٩٧٢. تُرجم إلى الألمانية، الإسبانية (فنزويلا واسبانا)، الهولندية، الإنكليزية، الإيطالية، البرتغالية، السويدية واليونانية.

ـ مشروع الأمل، مطبوعات روبير لافون ١٩٧٦. ترجم إلى الإيطالية والبرتغالية والإسبانية والألمانية.

ـ ماقولك بما أنا؟ رواية. مطبوعات سوي ١٩٧٨. تُرجم إلى البرتغالية والعربية والإيطالية والهولندية والألمانية.

ـ عهد الرجال: مطبوعات روبير لافون. ترجم إلى الإيطالية والإسبانية والفنلندية واليونانية والبرتغالية (البرتغال والبرازيل) والألمانية والهولندية واليابانية والصربية.

ـ نداء إلى الأحياء. مطبوعات سوي ١٩٧٩. تُرجم إلى الألمانية والدانماركية والبرتغالية والإسبانية والإيطالية والغربية والتركية والكاتالانية.

ـ مايزال في الوقت متسع للعيش. مطبوعات ستوك ١٩٨٠. تُرجم إلى البرتغالية (ليشبونه والبرازيل).

ـ من أجل مجيء المرأة. مطبوعات ألبان ميشيل ١٩٨١. ترجم البرتغالية والعربية والألمانية والإسبانية.

ـ ترجمة القرن العشرين. وصية روجيه غارودي الفلسفية. مطبوعات توغي، باريس ١٩٨٥. تُرجم إلى الإسبانية (مدريد). مقدمة الأب «شينو».

ـ من أجل إسلام القرن العشرين. مطبوعات توغي، باريس ١٩٨٥. طُبع باللغات الثلاث: الفرنسية والعربية والانجليزية.

ـ في معاكسة الليل (قصيدة). مقدمة «صلاح ستيتية». مطبوعات لير، لوزان ١٩٨٧.

ـ جولتي في القرن وحيداً «مذكرات». مطبوعات روبير لافون باريس ١٩٨٩. تُرجم إلى الإسبانية.

ـ إلى أين نذهب؟. مطبوعات ميسيدور، باريس ١٩٩٠. تُرجم إلى الألمانية.

ـ حفار القبور. مطبوعات ارشيبيل باريس ١٩٩٢.

ثانياً: دراسات حول أعمال روجيه غارودي

• في فرنسا

ـ ر. ب كويتيه: مسيحيون وماركسيون. حوار مع روجيه غارودي. مقدّمة

١٩٧٠ - ١٩٧١.

- كوزيمو كوبولي: التعددية والحوار في فكر غارودي (أطروحة فلسفية)، جامعة ليتشي ١٩٧٢ - ١٩٧٣.
- دينو مانغران: روجيه غارودي ومشكلة الحرية. كلية الاجتماع في ترانت ١٩٧٤.
- فرانسيسكا برانزيغالي: علم الجمال لدى غارودي (أطروحة)، جامعة بادو ١٩٧٤.
- ايتالو ليني: روجيه غارودي: ماركسي من القرن العشرين. (أطروحة)، جامعة بينر ١٩٧٤.
- مانويل باغولا: الذاتية والتعالي في فكر روجيه غارودي (أطروحة)، جامعة لاتيرانيسيس، روما ١٩٧٤.

• في البرتغال

- م. ف. برانكو: حوار مع روجيه غارودي. ليشبونة ١٩٧٩.

• في الاتحاد السوفياتي

- موندجيان: المرتدّ غارودي. مطبوعات أكاديمية العلوم، موسكو ١٩٧٣.

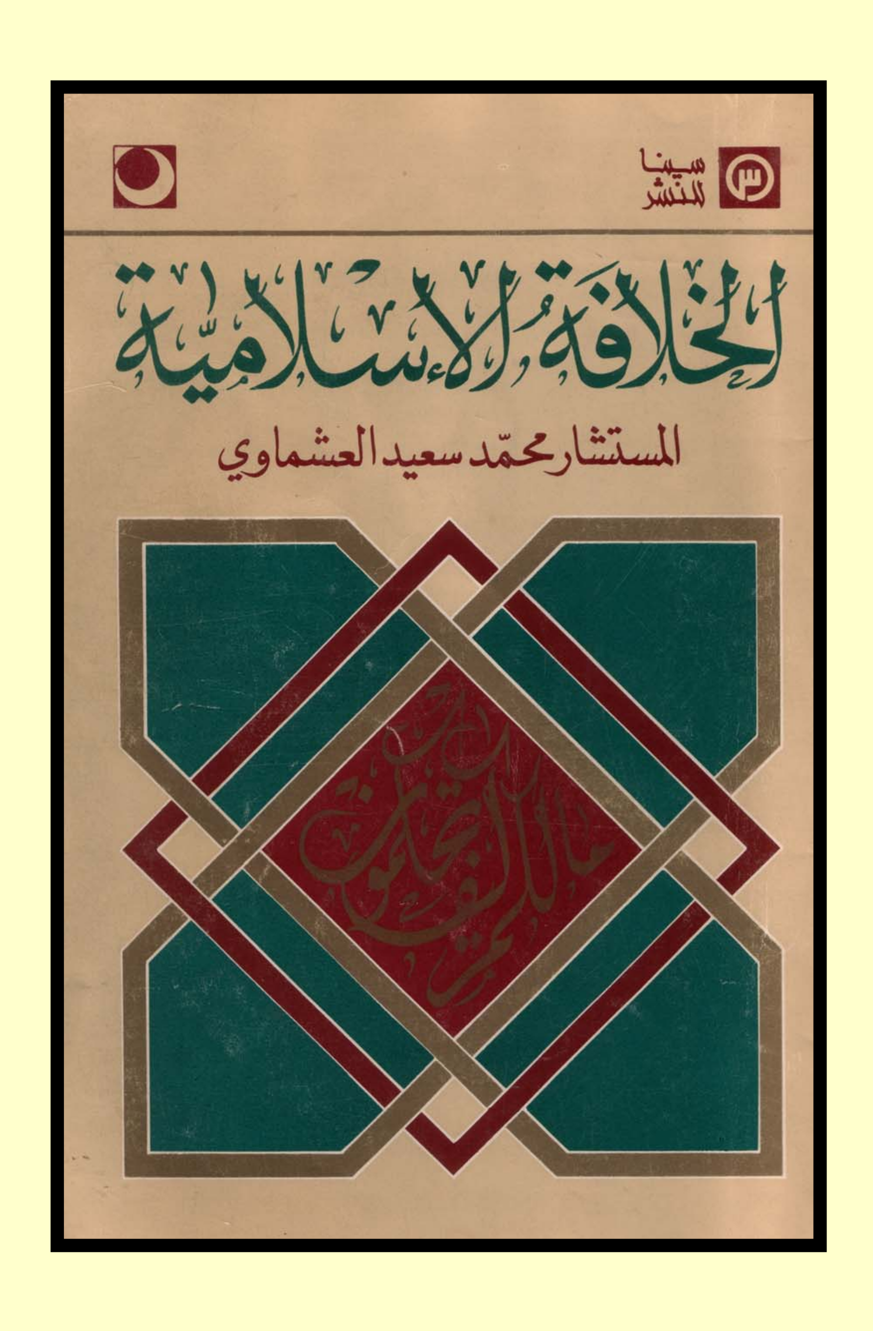
• في يوغسلافيا

- زدرافكو مونيسيك: أبحاث غارودي الفلسفية. مطبوعات سلوفو، بلغراد ١٩٧٢.

• في زائير

- لامباتيبوا: الأسس الفلسفية لاشتراكية روجيه غارودي من أجل إعادة النظر في الإشتراكية الافريقية (أطروحة). جامعة لوبوفياشي ١٩٨٢.

الفهرس


سينا
للنشر
الخلافة الإسلامية
المستشار محمّد سعيد العشماوي

الخلافة الإسلامية

بحث مبتدأ في أصول، وتاريخ، وفقه الخلافة الإسلامية.

يعرض الأصول العامة لهذه الخلافة من واقع حقيقتها، ثم يبين التاريخ السابق على إنشاء الخلافة، والمؤثر في الخلافة ذاتها، ثم يقدم تاريخ الخلافة منذ نشأتها حتى إلغائها، فترة بعد فترة، ومرحلة إثر مرحلة، وينتهي إلى فقه الخلافة ليجادل في أن للخلافة فقه، ثم يفند الفقه الذي طرحه البعض، والفقه الذي يطرحه الإسلام السياسي لمعتقداته وخطوط عمله.

سينا للنشر

الخلافة الإسلامية

المستشار محمد سعيد العشماوي

الطبعة الثانية: ١٩٩٢

الناشر: سينا للنشر
المدير المسؤول: راوية عبد العظيم

١٨ شارع ضريح سعد - القصر العيني - القاهرة
جمهورية مصر العربية - تليفون: ٣٥٤٧١٧٨/٠٢

الغلاف: عماد حليم

الاخراج الداخلي: إيناس حسني

الصف: سينا للنشر

بيان موضوعات الكتاب

مقدمة الطبعة الثانية

أثناء التخطيط لهذا الكتاب ، وخلال التحضير له ، وعند كتابته ، كنا نعرف المخاطر الناجمة عنه ، ونحسب ردود الفعل التى سوف تنتج منه ، وإلى ذلك أشرنا فى مقدمة الطبعة الأولى .

* فقد تحرى الكتاب أساساً أن يركن إلى الصدق فى القول ، والأمانة فى العرض ، والنزاهة فى التقديم ، والموضوعية فى التقدير؛ وهذه كلها أمور تصدم من لا يتحمل الحقائق ، وتهز من لايتقبل الواقع ، وتزلزل من يعيش فى الأوهام ، وتصدّع من يقيم فى الأحلام .

* وقد تعرض الكتاب للتاريخ الإسلامى ، بإعادة التركيب والبناء والصياغة. والتاريخ الإسلامى يرتبط عند بعض الناس بالإسلام دينا ، وهو فهم خاطئ وخلط سيئ ، لأن تاريخ الدين غير الدين نفسه ، وقد يشذ التاريخ أو يسوء أو يضطرب أو يتخذ مساراً مخالفاً للدين ذاته ، غير أن ذلك لايشوب جوهر الدين ولا يسئ إلى لب العقيدة ، إلا عندما يقع الخلط ويحدث الاضطراب ، فيجرى الفهم - خطأ - على أن التاريخ هو الدين وأن الواقعات هى العقيدة .

من أجل ذلك ، فإن الخلط الواقع عند كثير من الناس ، والاضطراب الظاهر فى فهمهم، لابد أن يدفعهم إلى موقف خاطئ ، وربما كان عنيفاً، ممن يحاول أن يرفع الخلط أو يزيل الاضطراب.

* وقد تناول الكتاب التاريخ السياسى للإسلام ، والسياسة منطقة خطرة ومجال وعر ، خاصة وأن ثمة تياراً يتخذ من السياسة فى الدين تجارة ومن التحزب بالشريعة رزقاً ؛ فإن دخل أحد منطقتهم أو اقتحم عليهم مجالهم ، ثارت ثائرة المصالح وقامت قيامة الأرزاق ، وإن تغلفت بالدين رءاءً ، أو تدثرت بالشريعة رياءً .

لكل أولئك ، فإن ظهور هذا الكتاب أحدث زلزالاً عنيفاً وفجّر بركاناً عاتياً ، ظلت آثارهما تمتد وتنتشر وتصدّع وتدوّى لفترة طويلة ، ولعلها تطول وتزداد مع الوقت .

ولو أن ما جاء فى الكتاب ليس هو الحق الذى لاشبهة فيه ، لووجه الكتاب ببيان الحقائق وجلاء الحقيقة !

ولو أن ما نشر فيه ليس هو الصحيح الذى لامراء فيه ، لقوبل بنقد حر نزيه ، يفنّد أفكاره ويقوض آراءه ، بالحجج الدامغة وبالأدلة القاطعة!

لكن ذلك أو ذلك لم يحدث ؛ وإنما هوجم الكتاب بضراوة غير علمية وغير أدبية ؛ بدا منها أن من هاجم يريد الهدم لا النقد ، ويرمى إلى التحطيم لا إلى التقويم ، ويخاف على نفسه ولا يغار للحقيقة ، ويخشى على مصالحه ولا يبحث عن الصواب . وظهر من الهجمة الشرسة أنه لايمكن نقد الكتاب إلا بعد تشويهه وتحريفه وتزييفه ، وتخطف سطر دون استكمال الفقرة، وانتزاع جملة بلا عودة إلى المراجع ، واجتزاء فكرة بغير تتبع التوثيق .

وإذا كان ذلك يقطع بإفلاس النقد ، فإنه يقطع فى نفس الوقت بقوة الكتاب وما جاء به ، وسلامة التخطيط وما هدف إليه .

ويقول قائل : كيف يضطرب أناس من الحق ولا يضطربون من الزيف!؟ لم يتزلزل البعض من الصواب ولايهتزون من الخطأ ؟

ويحتج مُحتج : لماذا تُجرح مشاعرُ حين تعرف الحقيقة ولاتدمى إن عاشت على البهتان ؟

ويسأل سائل : كتاب فى التاريخ .. لم يُحدث كل هذا الضجيج !؟

والجواب على كل هذا يكمن فيما جاء فى الكتاب من أن الأمة التى تصاب بفصام الشخصية هى هذه الأمة التى تختلط فيها المعايير بين الحق والكذب ، وتضطرب فيها الموازين بين الصواب والخطأ ، وتهتز فيها المقاييس بين الواقع والخيال .

إن هذا الكتاب قصد أن يكون شمعة تبدد ظلاماً دامساً محدقاً ، وخطوة فى سبيل علاج فصام الشخصية الذى ابتُليت به الأمة ، حتى تشفى مما ألمّ بها فتستطيع أن ترى بوضوح ، وأن تميز الحق وأن تنتهج الصواب ، وأن تلتزم الصدق ، وأن تحيا فى الواقع .

وكل ماحدث من ردود أفعال - وما سوف يحدث - إزاءه ، دليل على نجاحه فيما قصد ، ورسم ، وخط ، واستهدف .

* * *

ولا يمكن لهذه المقدمة أن تكتمل دون أن تعرج على ماوقع نتيجة

للزلزال العنيف الذى أحدثه الكتاب - وغيره من كتبنا - فى نفوس المعارضين ، والبركان العاتى الذى نتج عنها فى تصرفاتهم وأعمالهم .

ففى يوم الثلاثاء ٧ يناير ١٩٩٢ اتجهت لجنة من مجمع البحوث الإسلامية (وهو أحد هيئات الأزهر) إلى مقر دار سينا للنشر ، بمعرض القاهرة الدولى للكتاب ، وأوقعت التحفظ على خمسة من كتبنا ، بدعوى أنها مصادرة .

وهذه الكتب هى : -

١ - أصول الشريعة ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٩ ، وظهرت طبعته الثالثة سنة ١٩٩٢ ، وترجم إلى اللغة الإنجليزية .

٢ - الإسلام السياسى ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٧ ، وطُبع أكثر من طبعة فى مصر وخارجها ، وترجم إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية .

٣ - الربا والفائدة فى الإسلام ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٨ ، وترجم إلى اللغة الإنجليزية .

٤ - معالم الإسلام ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٩ .

٥ - الخلافة الإسلامية ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٩٠ ، (وهذه هى طبعته الثانية) .

أى أن هذه الكتب الخمسة ، كانت عند صدور قرار المصادرة ، مطروحة فى الأسواق منذ فترات تتراوح بين ثلاثة عشر سنة وسنتين .

ولم تُبرز اللجنة أى قرار بالمصادرة ، أو تذكر مضمونه ، أو تبين تاريخ صدوره ، أو تحدد أسباباً له .

ونظراً لوقوع المصادرة ، بأسلوب عنيف وظاهر ، فى معرض الكتاب الدولى ، فقد سرى نبؤه بين الناس وفى المجتمع سريان النار فى الهشيم ، فتناقلته وكالات الأنباء المختلفة وأذاعته فى كافة أنحاء العالم .

فى مساء الجمعة ١٠ يناير ١٩٩٢ وصباح السبت ١١ يناير ١٩٩٢ والت محطات الإذاعات العالمية - بالعربية وبغير العربية - نشر الخبر أكثر من مرة .

وفى نفس اليوم أدلينا بأحاديث إلى جريدة الأهالى (ظهر فى عدد الأربعاء ١٥ يناير ١٩٩٢م وإلى مجلة المصور (ظهر فى عدد الخميس ١٦ يناير ١٩٩٢) وفيها ذكرنا ما يلى:-

أولاً - أن الذى يحكم نشاط الأزهر هو القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها ، ولائحته التنفيذية الصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥ . هذا القانون لايخول الأزهر ، بكل هيئاته ، أى حق فى مصادرة أى كتاب أو أى عمل فنى ، وكل مالمجمع البحوث الإسلامية - أحد هيئات الأزهر - هو «تتبع ماينشر عن الإسلام والتراث الإسلامى من بحوث ودراسات فى الداخل والخارج للإنتفاع بها وبما فيها من رأى صحيح أو مواجهتها بالتصحيح والرد» (الفقرة السابعة من المادة رقم ١٧ من اللائحة التنفيذية المنوه عنها) . أى أن صميم عمل مجمع البحوث الإسلامية ليس مصادرة الكتب ، لكن مواجهتها بالتصحيح والرد . فالكتاب يرد على الكتاب ، والبحث يفنّد البحث ، والمقال يناقش المقال .. وهكذا .

وعندما صدر كتاب الشيخ على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٦ لم يطلب الأزهر مصادرته ، ولكن تصدى له شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمد بخيت المطيعى وأصدر كتاباً يرد عليه عنوانه « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » .

ثانياً - حق مصادرة الكتب ، وفقاً للنظام القانونى المصرى ، منوط بجهات ثلاث فقط :-

أ - رئيس الجمهورية ، عملاً بأحكام القانون رقم ٦٢ لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارئ ، ونظراً لإعلان حالة الطوارئ فى مصر بتاريخ ٦ أكتوبر سنة ١٩٨١ واستمرار سريان العمل بها.

ب - مجلس الوزراء - بأجمعه - طبقاً للمادة العاشرة من القانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٣٦ بشأن المطبوعات .

جـ - محكمة جنائية مختصة ، بعد إجراء محاكمة ، وبعد صدور حكم نهائى بالإدانة .

ثالثاً - أن سبب مصادرة كتبنا - فى هذا الوقت - وبعد مرور وقت طويل على نشرها ، أمر غير مفهوم؛ غير أنه من المحتمل أن يكون بعض رجال الأزهر قد وقعوا فى حبائل جماعات الإسلام السياسى ، أو أنهم يغازلون هؤلاء ، فصدعوا لطلبهم بمصادرة كتبنا جملة ، بل ومصادرة إسمنا؛ خاصة وأن كتاب « الإسلام السياسى » كان قد نشر فى الجزائر بواسطة الحكومة الجزائرية لمحاربة جماعات الإسلام السياسى فيها

بمقتضى ماورد به من أفكار وآراء، وقد كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على وشك الوصول إلى السلطة فى الجزائر .

لقد أراد الإسلام السياسى أن يستعمل الأزهر فى مواجهتنا ظناً منه أن وضع هيئة دينية موضع المخالف لآرائنا مما يخدم أهدافه هو فى محاربة هذه الأفكار التى تقوض أبنيته شيئاً فشيئاً .

رابعاً - إننا ندعو إلى مناظرة علنية ، فى التليفزيون ، وعلى الهواء، مع شيخ الأزهر ، المسئول قانونياً وأدبياً عن الأزهر ، وعن المصادرة ؛ ليوضح لنا أسباب مصادرة كتبنا ، ولنرد عليه على الفور ، بالمراجع العلمية التى استندنا إليها وبالأدلة الشرعية التى توصلنا إليها.

وفى مساء الاثنين ١٣ يناير ١٩٩٢ أذاعت محطة إذاعة عالمية (باللغة العربية) مجمل حديثنا .

وفى ذات المساء أصدر السيد رئيس الجمهورية ، الرئيس محمد حسنى مبارك ، أمراً بإلغاء قرار المصادرة الخاطئ؛ وذلك إعمالاً لصحيح القانون ، الذى سلف بيانه ، والذى لايعطى الأزهر أى حق فى المصادرة.

وبتاريخ الأربعاء ١٥ يناير ١٩٩٢ نشرت جريدة الأهالى - فى صدر صفحتها الأولى - خبر أمر الرئيس بإلغاء قرار المصادرة الخاطئ ، وأذاعته كافة وكالات الأنباء العالمية ، والإذاعات العالمية بكل اللغات ومنها العربية .

وبتاريخ الجمعة ١٧يناير ١٩٩٢ ، وفى جريدة الأهرام صفحة ١٤ ، صرح شيخ الأزهر - فى حديث صحفى - أنه ليس للأزهر حق مصادرة الفكر ، وكل ماله من حق هو كتابة تقرير - عن العمل الذى لايوافق عليه - يُرفع إلى الجهات المختصة (وهو صريح رأينا ابتداء) ، ولم يبين شيخ الأزهر سبب جنوح مجمع البحوث الإسلامية (التابع له) عن هذا الحد ، وخروجه عن القانون ، واعتدائه على الدستور ، وعدوانه على الحرية ، وقمعه لحركة الفكر ، وقصوره عن إصدار كتب تعارض كتبنا كما فعل بالنسبة لغيرنا ، وكما هو واجبه القانونى والتزامه الأدبى !؟

بهذا انتهت ، رسمياً ، ومؤقتاً ، مسألة مصادرة هذا الكتاب وغيره. وظلت هذه المسألة حديث الصحافة المصرية والعربية والدولية لفترة طويلة. وسوف تظل ، بلا شك ، مَعْلَماً هاماً فى معارك حرية الفكر ، وفى حروب النور ضد الظلام ، وفى صراعات العلم ضد الجهالة .

ويبقى السؤال : لماذ تمت المصادرة بهذا الأسلوب الفج ، غير الشرعى، وغير القانونى !؟

إن الإجابة تكمن فيما سلف ، وفى أن هذا الكتاب - وغيره من كتبنا - قد أقلقت مضاجع جماعات الإسلام السياسى فى مصر وغيرها، وكشفت جهالات من يدّعون العلم ويقومون بالوعْظ ويحتكرون الفتوى ويتاجرون بالإرشاد ، ولهؤلاء جميعاً صلات ببعض أعضاء مجمع البحوث الإسلامية وبغيرهم من رجال الأزهر ، الذين عملوا طويلاً لاختراقهم ، رغباً ورهَبًا ، حتى ضموهم إلى صفوفهم ووحدوهم مع مصالحهم ، وبهذا أرادوا أن يكون الأزهر واجهة للهجوم علينا ، يختفون هم من ورائها ويحركون الأحداث !!

هذا هو أول تفسير لقرار المصادرة الجماعية الخاطئ ، والذى كاد أن يكون - أو قصدوا أن يكون - مصادرة لإسمنا ولأعمالنا . وإلى جانب ذلك فثم أسباب أخرى لابد أن تعلن عندما يحين الحين ويحل الوقت !!

هل انتهى الأمر بعد ذلك ؟

لقد طاش السهم وطار الصواب ، فظهرت صور شاحبة وعلت أصوات ناحبة كانت مع غيرها وراء قرار المصادرة . وبدأت حملة هجوم ، خارج عن كل حد ، علينا وعلى كتبنا فى كثير من الصحف (القومية بكل أسف) والحزبية . وهى حملة - على ماسلف الإيماء إليه - غير علمية ، وغير أدبية ، كان القصد منها التشويه والتشويش والشوشرة ، لا النقد النزيه الحر الذى يقوم على أساس من العلم ويستوى على نهج من الخلق.

وإن المعركة مستمرة ، ما استمر الفكر الحر النقى النزيه ، وما دام الظلام والجهالة والدجل والإتجار !

والحقيقة هى التى سوف تسطع وتعلو وتنتشر ، مهما طال الوقت ، أو علا الصراخ ، أو استمر الضجيج .

وإن موعدهم الصبح ، أليس الصبح بقريب !؟

القاهرة فى ٢٤ فبراير ١٩٩٢

«الخلافة الإسلامية» موضوع هام جدا ، ووعر للغاية.

تأتى أهميته من أن الخلافة الإسلامية قد كانت فى حقيقة الأمر، ثم صارت بحكم الواقع، محور التاريخ الإسلامى كله ومحيط الفكر الإسلامى بأكمله. ومن يُرد أن يفهم هذا الفكر أو يعرف ذلك التاريخ فلابد له من أن يلتقى بالخلافة الإسلامية، قصدا منه، أو عَرَضًا فى طريقه؛ فإن لم يدرك حقيقة الخلافة وطبيعتها وتاريخها، انعكس ذلك على مايعرف وارتد على ما يفهم، فأثر تأثيرا سلبيا بعيدا، ينتهى إلى عدم استيعاب التاريخ وتمثل الفكر، أو حدوث اضطراب شديد فى الإستيعاب ووقوع اختلاط بالغ فى التمثل.

أما وعورة الموضوع فتتحصل فى أنه - على أهميته- يختلط بكثير من الأوهام ويمتزج بوفير من الأحلام. ومن يسع إلى تخليصه من الأوهام أو تفصيصه من الأحلام يقع فى محاذير كثيرة ومخاطر عدة؛ هى محاذير مواجهة الواقع، ومجابهة الحقيقة ، بل ومخاطر ايقاظ النّوام، وتنبيه السادرين فى الأحلام.

فالخائض فى الخلافة الإسلامية كالخائض فى الغمر أو كالسائر فى حقل من الألغام، إما أن يغرق فى لجج من التصورات المختلقة وإما أن ينجو بالحق والحقيقة؛ وهو - كذلك - إما أن يصطدم بلُغم ينفجر فيه، وإما أن يتصيد الألغام واحدا بعد الآخر فيفجّرها جميعا بعيدا عنه وبمنأى منه.

هذا التعرض الصحيح لموضوع الخلافة الإسلامية - رغم المحاذير والمخاطر - ضرورة لابد منها لتنقية الإسلام، وتصحيح تاريخه، وتقديم صورته السليمة، وعرض حقيقته دون زيف أو زور. فما دامت الخلافة الإسلامية هى محور التاريخ الإسلامى ومحيط فكره، فإن أى زيف عنها أو زور فيها لابد أن يزيف التاريخ، كما أن كل حقيقة عنها أو واقع لها لابد أن ينقى التاريخ ويصفّى الفكر. وإذ كان من اللازم لتجديد روح الإسلام وترقية شأن المسلمين أن يفهموا الواقع ، ويدركوا الحقائق ، ويتمثلوا الصحيح ، ويستوعبوا الأصول؛ فإن فعلوا ذلك صح لهم التجديد والترقى ، وإن لم يفعلوا كان جهدهم فى هذا الترقى وذلك التجديد عملا بغير طائل وفعلا بغير نتيجة وتصرفا دون ما عائد منتج.

مثل هذا العمل لايمكن أن يستخلصه جهد مفرد أو يستنفده كتاب واحد ، وإنما لابد له من تكاتف العمل وتضافر الجهود وتعدد الكتب ، كل يقدم رؤيته الصافية ويقدم مكنة التعاون وقدرة التكامل، حتى يسفر التعاون المثمر والتكامل السليم عن الحقيقة الكاملة والرؤية الصحيحة والطريق الصائب.

وهذا الكتاب هو خطوة على الطريق، لايقدم تاريخ الخلافة الإسلامية كله، ولا يعرض وجهات النظر جميعا، وإنما يتناول أصول الخلافة وطبيعتها وبعض تاريخها، قصد استخلاص وجهة نظر صحيحة وصائبة ، أو أدنى ماتكون إلى الصحة وأقرب ماتكون إلى الصواب. ومثل هذا العمل مما يُصنّف فى باب فلسفة التاريخ أكثر مما يُصنف فى باب التاريخ ذاته.

فلسفة التاريخ تُعنى ببيان حقيقة النظم وطبيعة الأحداث وأسس الواقعات ، وتكتفى فى ذلك بأمثلة كانت هى مقدماتها فيما وصلت إليه من نتائج ، ومادتها التى صاغت لها الخلاصات؛ ومن ثم فهى بالضرورة لاتعرض كل النظم ولاتسرد كل الأحداث ولاتحصى كل الواقعات ، فذلك عمل التاريخ وليس دور فلسفة التاريخ.

وإذا كان الكتاب يهدف إلى بيان أصول الخلافة ، وطبيعتها ، وحقيقتها ، فإنه يعرض إلى الأحداث التى انتهت به إلى أنها نظام سياسى وليست نظاما دينيا، وأنها تحتوى كل ألاعيب السياسة ، وكل دناياها ، وكل أخطائها ، وكل مساوئها؛ وأن وصفها بأنها «إسلامية» لم يكن وصفا حقيقيا يفيد أنها انبنت على قيم الإسلام وأخلاقياته؛ لكنه كان وصفا واقعيا يزعم أنها صدرت عن الإسلام ، ويستخدم الدين لخدمة أهدافه لاغير، كما يستعمل الشريعة للإساءة إلى الشريعة، ويحكم المسلمين على خلاف مايقضى الإسلام أو يرجو المسلمون.

فإن قيل إن الكتاب انتقائى ، ينتخب من أحداث التاريخ ما يوافقه؛ فالرد على ذلك فيما كتبناه فى كتابنا «حصاد العقل» (المنشور سنة ١٩٧٣)، من أن التاريخ كله انتقائى؛ بمعنى أن المؤرخ عادة ماينتخب من الأحداث بعضها ، مما يدرك أنه أهم من غيره فى بيان مايسرد، ثم يُغفل باقى الأحداث الأخرى. ذلك أن التاريخ لايمكن أن يُستوعب فى كتاب واحد، كما أن طبيعة التأريخ هى الإختيار والإنتقاء. فإذا كان ذلك شأن التاريخ فإنه - من باب أولى - حال فلسفة التاريخ.

وإذا قيل إن مثل هذا العمل يقدم نفايات التاريخ وأوساخه ، فإن العيب لايكون فى العمل ذاته ولكن فى التاريخ الذى يحمل النفايات ويحتوى على الأوساخ. ونفض النفايات من الجسم وفصل الأوساخ عن التاريخ ضرورة لابد منها حتى يتطهر هذا من الأوساخ ويتخلص ذاك من النفايات ، وإلا بقيت النفايات فى الجسم وظلت الأوساخ فى التاريخ ثم تحللت هذه وتلك وتسربت فى حنايا الجسم وأنحاء التاريخ لتفسده كله وتسممه جميعا . وهذا بذاته ماحدث فى التاريخ الإسلامى؛ إذ حرص المؤرخون على أن يقدموا ما قصدوا به اثبات الأمجاد وتأكيد العظمة، كما حرصوا على إخفاء كل ما رأوا فيه خلخلة للأمجاد أو قلقلة للعظمة. ونتيجة لذلك بقيت نفايات الواقعات وأوساخ التاريخ داخل جسم المجتمع الإسلامى وفى صميم حشاياه ، لاتُفض منه ولا تُفصل عنه، حتى سممته تماما ، فصار عليلا ذا فم مُرٍّ مريض يجد مرا به الماء الزلالا؛ ولايقدر على مواجهة الحقائق ولايستطيع مجابهة الواقع؛ يتزلزل من الأصول ويتخلخل عند الصحيح.

ولئن قيل وكيف تؤخذ الخلافة الإسلامية التى نشأت واستقرت خلال العصور الوسطى

بالمعايير الدستورية الحديثة التى تنظم حقوق الحكام وحقوق المحكومين، وتحدد التزام هؤلاء وهؤلاء ، وتجعل للشعوب أهمية فى صنع القرار وإصدار الأحكام ؛ فإنه يُرد على ذلك بأن الإسلام ذاته قدم أفكارا وآراء ومبادىء تتعدى عصره بمراحل وتشرف على العصر الحالى وعلى عصور مقبلة . مثل ذلك مبدأ حرية الإعتقاد **«فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»** «سورة الكهف ١٨: ٢٩)، ومبدأ شخصية المسائلة **«ولا تزر وازرة وزر أخرى»** (سورة الأنعام ٦: ١٦٤) **«وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه»** (سورة الإسراء ١٧: ١٣)، ومبدأ عدم رجعية القانون أى عدم سريانه على الواقعات التى سبقت صدوره **«وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا»** (سورة الإسراء ١٧: ١٥) وهكذا. فإذا كان الإسلام لم يقتصر على مبادىء عصره وإنما تعداها إلى عصور تالية فقد كان الحرى بالنظم التى تتمسح فيه وتحتمى به أن تكون على مستواه، فتتعدى مظالم عصرها إلى عدالة أفضل وتتجاوز مساوىء وقتها إلى محاسن أرقى. فإن كانت الخلافة قد أخفقت فى إدراك هذا المعنى وفشلت فى تحقيقه فلماذا إذن تُحسب على الإسلام ولاتُفصل عنه؟ وما فائدة نشوء نظام معين، وسريانه فترة، والمطالبة به فى العصر الحالى ، إذا كان هذا النظام قد جانب مبادىء الإسلام وخالف أصول الشريعة؟ ولم التمسك بنظام يُمنع عنه أى نقد ولو كان هينا ويتحصن من كل مطعن وإن كان صحيحا، إذا كان هذا النظام ابن العصور الوسطى ونتاج ظلمات الجاهلية ، وليس نبت الإسلام وزرع الشريعة، ولا هو خلاصة روح الدين ونور الإيمان!؟

إنها لمناقضة غريبة أن يحدث الإلحاح على نظام بعينه ، هو نظام الخلافة ، فتُهدد به كل النظم السياسية وتُقوض به كل الحكومات القائمة بدعوى أنه نظام إسلامى أكثر منها صحة وأشد منها أخلاقية وأمتن منها دينا، فإذا تم تحليل هذا النظام بدقة وتبين أنه لايختلف عن أى نظام سياسى متخلف فى السطوة والسيطرة والغشومة والظلم والإستبداد والتنكر لحقوق الإنسان وتنكب حقوق الله، إذا ثبت ذلك، احتج المتنطعون وفاسدو المنطق ، واستاء المفسدون وأصحاب المصالح؛ تارة يقولون إن النقد الصحيح بحث عن النفايات والأوساخ، وتارة يقولون إنه لاينبغى أن يُحكم على نظام الخلافة بمعايير العصر الحديث، مع أنهم يدعون أنه نظام صالح لهذا العصر ولعصور قادمة ويزعمون أنه نظام خالٍ من أى سوء بعيد عن أى شائبة!!

وهذا الكتاب يتعرض - بالضبط - لما يمكن أن يوجه إليه من نقد. فهو يستخلص من أحداث التاريخ ما أخفاه الكثيرون ، ليحقق بذلك التوازن بين ماقيل وما أُخفى، وليُتمّ الصورة بإضافة الخطوط الناقصة والألوان المطموسة.

وهو - من ثم - يقدم حقائق وواقعات وتفسيرات لايستطيع أن ينكرها عالم أو يجحدها صادق. ولئن قال قائل عنها إنها أوساخ أو نفايات، فإن العيب والسوء فى التاريخ لا فى بيانه، وفى اخفائه لا فى إبرازه.

وهو - كذلك - ينتهى بالواقعات المحددة والأسانيد الثابتة، إلى أن نظام الخلافة - فى مجموعه وعدا فترات قليلة - نظام جاهلى غشوم، مناف لروح الدين مجاف لمعنى الشريعة.

* * *

وفى سبيل بيان ذلك فإن الكتاب ينقسم إلى ثلاثة فصول رئيسية :

(الأول) هو الأصول العامة للخلافة الإسلامية ، وهو تقييم لنظام الخلافة وتحديد للفلسفة العامة المستفادة منه.

(والثانى) فى تاريخ الخلافة الإسلامية . ولأن التاريخ لايعرف الإنقطاع بل يعرف التتابع، ولايقوم على الحوادث المتفاصلة بل يقوم على الواقعات المتواصلة ، فإن تاريخ الخلافة الإسلامية يقتضى بحث الظروف التى سبقت نشوءها ، وهى فترة العصر الجاهلى فيما قبل الإسلام. ثم عهد النبى (صلى الله عليه وسلم)؛ لبيان صلة الخلافة بما سبقها من نظم، وعلاقة النبت بما كان من جذور.

(والثالث) عن فقه الخلافة (أى علم الخلافة) ، وهل يوجد مايمكن أن يسمى فقه الخلافة؟ ولِمَ كان؟ وماهو هذا الفقه؟ وبعد ذلك يرد بحث تعرّض لدعوى معاصرة تحت عنوان «فقه الخلافة» بقصد تقويض كل نظم الحكومات فى البلاد الإسلامية ، لابنظام أفضل وأرقى وأسمى وأكثر تحديدا وأشد شمولا، ولكن بنظام الخلافة الإسلامية الفاسد والمعيب بعد حجب كل نقد عنه ونزع كل مثلب منه.

والكتاب مع ذلك لايشايع أى نظام ولا يمالىء أى حكومة؛ لكنه يرى ضرورة نشوء نظام إنسانى جديد، تتحدد فيه التزامات الحكام والمحكومين كما تتحدد فيه حقوق كل الأفراد والمؤسسات بصورة لا لبس فيها ولا تخليط، ولا اضطراب ولاتدليس ؛ وأن تصدر الحكومات عن إرادة الشعوب باختيار واضح صريح غير مغشوش ولا مدخول ولا مكره ؛ وأن يكون للشعوب حق رقابة الحكومات وحق عزل الحاكم الفاسد أو الظالم أو المقصر، بهدوء وسلام، دون ما إزهاق أرواح وبغير إراقة دماء ؛ وأن ينتشر قبل ذلك ، ومعه ، جو من الثقافة الصحيحة والتربية السليمة، تتكون فيه الإرادات الواعية الحرة والعقول المتفتحة النزيهة والنفوس القوية العادلة ، تلك التى تبحث عن الحق والعدل والحرية ، وتعرفها على أصولها، وتمارسها كأفضل ما تكون الممارسة ؛ حيث يكون ثم احترام عميق لحقوق الإنسان ، كل إنسان؛ وأن تكون العبادة السليمة هى تلك التى تتغيا حقوق الله وترى أنها لاتبعد أبدا ، ولا تتعارض قط، مع حقوق الإنسان.

ولئن كان ذلك فى نظر البعض حلما، فإن الواقع الصحى هو ذلك الذى يحقق الأحلام الفاضلة.

والله تعالى ولى الصادقين قولا وفعلا ، وولى العاملين حقا وصدقا..

القاهرة فى ١٢ أكتوبر ١٩٨٩.

أصول الخلافة الإسلامية

ثمّ مرض لعين وداء وبيل، هو مرض فُصام الشخصية Schizophrenia أصاب منذ أمد طويل بعض الأمم والجماعات الإسلامية (كما أصاب غيرها)، فظهرت على الأمم والجماعات الإسلامية المريضة كل أعراضه البغيضة وآثاره الخطيرة. ولئن كان ذلك أمرا واضحا جليا فى كل المناشط والمظاهر ، فإنه أكثر جلاء وأشد ظهورا فى المسائل السياسية ؛ حيث تجنح الأمم والجماعات المريضة إلى أن تنتخب من ماضيها بعض الأحداث وتغفل بعضها الآخر، وتقطّع التاريخ فتقدم منه بعض الواقعات وتضرب النسيان عن بعضها الآخر، بحيث لم يعد التاريخ الإسلامى لديها واضحا متتابعا متكاملا مفهوما ؛ بل حادثة من هنا وحادثة من هناك ، واقعة من هذه الفترة وواقعة من تلك ، مُلحة أو طُرفة أو حكاية أو نكتة ، لايجمعها جميعا بناء واحد ولايضمها كلها تاريخ مسلسل. ونتيجة لهذا الإضطراب والتقطع والتباعد والتفاصل فقد عمل كل كاتب أو قارىء أو مستمع على إعادة صياغة ما قد كتب أو قرأ أو سمع بعد تجميعه وتلصيقه وتوليفه بأوهام غير حقيقية ، وخيالات غير واقعية ، وأمانٍ لم تكن أبدا، وآمال لن تحدث قط.

فالمسلمون جميعا يسمعون أو يقرءون عن «الفتنة الكبرى» لكن أهل السنة والجماعة لايعرفونها واضحة دون لبس، ظاهرة بغير غموض؛ فلا يكاد يجزم أحد منهم بأسبابها الحقيقية، أو يقدّر موقف كل من اشترك فيها تقديرا صحيحا، أو يحكم على كل ماحدث فيها حكما غير مشوب بهوى. قصارى مايقال عن هذه الفتنة - إن قال قائل - إنه قد وقعت اجتهادات من صحابة الرسول والمُبشّرين بالجنة، كُلٌّ كان له رأى ، ومن أصاب منهم فله أجر ومن أخطأ فله أجران !! لكن أحدا لم يجرؤ ولا يجرؤ أن يقول إن كل واحد من المشتركين في الفتنة قد أخطأ، وإنه لم تكن ثمّ اجتهادات بل مطامع، ولا كان هناك فقه بل سياسة. بذلك بقيت الفتنة الكبرى، بأحداثها التى شكّلت كل التاريخ الإسلامى، دون تقييم صحيح واضح، وبغير بيان كافٍ شافٍ؛ فُترك الأمر من ثم إلى خيالات كل مسلم يشكلها حسب فهمه ومايريد ، كما تُرك إلى الشيعة التى أعادت تركيب الأحداث بصورة تخالف المعروف والمشهور فى التاريخ الإسلامى. وصار المؤمن التقى حائرا بين التاريخ السنى والتاريخ الشيعى، وخاصة أن بعض الكتّاب يمازج بين التاريخين، وينتقى من هذا وذاك مايقصّه ويرصّه، ويقطعه ويلصقه، كالشظايا المتناثرة، والفسيفساء المتباعدة.

يقال إن الخلافة الأموية خدمت الدين الإسلامى بالفتوحات المتصلة والغزوات المستمرة، ونشر الإسلام بين غير المسلمين؛ لكن لايُقال إن الخلافة الأموية - مع ذلك - هى التى دنست حرمة المدينة فى عهد يزيد بن معاوية وأهدرت حرمة مكة فى عهد عبد الملك بن مروان ؛ فأباحت لجنودها دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، فقتلوا الرجال ونهبوا الأموال وهتكوا أعراض النساء وفضوا بكارات العذارى . كذلك لايقال إن هذه الخلافة ضربت الكعبة بالمنجنيق مرتين فهدمتها في كل مرة، وأنها سمحت لجنودها بدخول مسجد الرسول بخيولهم حيث ملأوه بالروث والقاذورات.

ويقال إن عمر بن عبد العزيز ألغى الجزية وقال: إن محمدا (صلى الله عليه وسلم) أُرسل هاديا ولم يُرسل جابيا ؛ ولكن لايقال إن الجزية التى ألغاها عمر بن عبد العزيز لم يفرضها حاكم أجنبى وإنما فرضها الخلفاء الأمويون المسلمون على رعاياهم من المسلمين غير العرب ، كأنما هم رعايا دولة أخرى أو كأنهم غير المسلمين.

ويقال إن الخليفة المأمون هو الذى أنشأ بيت الحكمة ونشر الترجمة ، وأن عهده كان عهد الحضارة الرفيعة والحرية الفكرية ، لكن لايقال إن المأمون هو الذى أثار فتنة خلق القرآن ، وفرض على الناس اعتقاده بمرسوم خاص، كالمراسيم التى تصدر عن المجامع المقدسة غير الإسلامية (مثل مجمع نيقية سنة ٣٢٥ م، ومجمع خلقدونيا سنة ٤٥١م)، وهو أمر لاصلة له بالدين ولا علاقة له بالحضارة ولا وشيجة له بالحرية؛ غريب عن روح الإسلام ، بعيد عن معنى الحضارة ، على الضد من فكرة الحرية.

ويقال إن الأئمة مالك بن أنس وأبى حنيفة النعمان وأحمد بن حنبل، صمدوا لعدوان الحاكم الظالم وتحملوا تعذيب الوالى الغاشم دون أن تلين لهم قناة أو يتغير لهم رأى ، ولكن لايقال إن الحاكم الظالم والوالى الغاشم لم يكن أجنبيا مستعمرا غير مسلم، بل كان هو الخليفة المسلم، أمير المؤمنين ورأس المسلمين، أو كان نائبه وواليه. فقد كان الذى عذب مالك بن أنس هو والى المدينة جعفر بن عبد الله بن العباس عم الخليفة أبى جعفر المنصور. وكان الذى ضرب أبا حنيفة النعمان هو والى مروان بن محمد (آخر الخلفاء الأمويين) ثم الخليفة أبو جعفر المنصور. وكان الذى نكّل بأحمد بن حنبل هو الخليفةُ المأمون ثم الخليفة المعتصم.

وهكذا تتوالى الأمثلة ولاتنتهى، وكلها يقطع بأن فهم التاريخ الإسلامى كان دائما أبدا - نتيجة فصام الشخصية - يتبع أسلوب الشظايا المتناثرة والفسيفساء المتباعدة؛ فينظر إلى اتجاه ولايرى باقى الإتجاهات ، ويحملق فى وجه من العملة ولايرى الوجه الآخر، ويلتفت فى الكتاب إلى صفحة ولايقرأ باقى الصفحات، ثم يزعم بعد ذلك أنه يعرف التاريخ ويفهم الأحداث ويستقرىء الواقع!!

فصام الشخصية

ومرض فصام الشخصية [١] الذى يؤدى إلى هذه الحالة الخطيرة مرض شائع فى بعض الأفراد وبعض المجتمعات . فمن الأمور المشاهدة كثيرا، خاصة فى المجتمعات غير المستنيرة، أن يجنح شخص إلى أن ينتخب من ماضيه بعض الواقعات ويغفل بعضها الآخر تماما، كأنها لم تحدث قط ولم تقع أبدا. وهو من ثم، إما أن يلجأ إلى الخيال يعيد به صياغة الواقعات المُنتخبة ضمن تاريخ كامل غير حقيقى، وإما أن يكُفّ عن أى صياغة لها فتبدو الواقعات وكأنها جزر متباعدة أو سحب متقطعة، ضمن خواء ضارب وفراغ دائم، أشبه ما تكون بالشظايا Splin-ters المتناثرة أو الفسيسفاء mosaic غير المتلاصقة.

وهذا الذى يشاهد فى كثير من الأفراد غير الأسوياء هو عَرَضَ من أعراض مرض فصام الشخصية Schizophrenia. وهذا المرض ذُهّان وظيفى سمته الأساسية تفكك الروابط.بين الوظائف النفسية، وانفصام الذات عن العالم الخارجى ، وانطواؤها داخل عالم من التخيلات والأحلام والتفكير الإجترارى؛ الأمر الذى يؤدى إلى فقدان وحدة النشاط النفسى وتشتته فى قعقعة من التعبيرات اللغوية وشنشنة من الصياغات اللفظية وطنطنة من التركيبات الكلامية، كما تبدده شذرات فى الحياة الوجدانية (العاطفية) والميول الحركية والسلوك العنيف. وتنتهى هذه الحالة المرضية إلى الكف عن النشاط والتزام السلبية والإغراق فى الحديث ، أو إلى نشاط خاطىء ، إما اندفاعى عدواني متفجر وإما آلى نمطى متحجر. كما تنتهى إلى فقدان التلقائية وضياع المبادأة، وإلى الإستهداف لأى إيحاء، والميل إلى المحاكاة والتقليد. ويتميز سلوك الفصامى Schizophrenic بالمفارقات والمناقضات ، وسوء ملاءمة التعبير السلوكى للموقف الخارجى، وقلة المبالاة، وفقدان سمة التغيير والتجديد، وزيوغ القيم المادية والمعنوية الحقيقية. ورغم ذلك كله فإن الوظائف العقلية الأولية تبقى سليمة دون اعتلال؛ وهذه الوظائف هى تلك التى تتعلق بإدراك العالم الخارجى، والتوجه فى المكان والوقت (الزمان)، والإحتفاظ بالمعلومات والمهارات، والقدرة على الحفظ والوعى.

فالفصام مرض عقلى يحتفظ بكثير من الوظائف العقلية سليمة بغير مرض، لكنه يقوض أى اتصال بينها؛ كما يبدد الإدراك السليم، فيؤدى إلى تفاصل عناصر تفكير الفُصامى وتباعد أسباب أعماله، كما ينتهى إلى اختلال القدرة على فهم حقيقة الأحداث ، والعجز عن الخروج من دائرة التفكير الإجترارى والتعبير اللفظى والأسْر الكلامى، هذا مع الميل إلى التكرار الممل الذى هو أقرب إلى الهذيان . وهو - مع كل ذلك - يتميز بالتقلب المستمر والفوضى الواضحة وعدم التنظيم.

وعندما يصاب فرد بهذه الحالة المرضية فإنه يكون فى حاجة إلي علاج بصورة تخوله فى

النهاية أن يقبل أحداث ماضيه وحاضره برضا، وأن يتكيف مع الواقع تكيفا سليما، وأن يكف عن الهذيان ليستبدل به العمل، ويمتنع عن عدم المبالاة ليستعيض عنها بالمبادأة، وأن يدرك القيم المادية والمعنوية إدراكا صحيحا يضعها فى المكان الملائم الذى لاتروغ فيه ولاتزوغ منه ضمن خيالات من الهذيان اللفظى المستمر.

وكما يُرزء بعض الأفراد بهذا المرض الخطير (فصام الشخصية Schizophrenia) فإن بعض الأمم والجماعات تُبتلى به[٢] ، حين تتفكك الروابط بين واقعات تاريخها، فتنتخب منها ماتشاء ثم تعيد صياغته داخل عالم من التخيلات والأحلام والتفكير الإجترارى بعيدا عن الواقع الخارجى نائيا عن العالم الحقيقى، أو تترك هذه الواقعات المنتخبة كالشظايا المتناثرة أو الفسيفساء غير المتلاصقة.

والأعراض التى تحدث للفرد من مرض فصام الشخصية - والمنوه عنها فيما أنف - هى بذاتها الأعراض التى تصيب الأمم والجماعات التى تبتلى به، إذ تتقطع العلاقات الحقيقية بين أفرادها وتتفكك الروابط الأساسية بين عناصرها، وتفتقر إلى الفكر الموحَّد كما تفتقد العمل المتكامل؛ فتدرك العالم الخارجى دون أى تفاعل حقيقى معه، وتحس بالمكان والوقت (الزمان) بغير تداخل واعٍ فيهما، وتحتفظ بالمعلومات والمهارات دون مُكْنه الإستفادة الصحيحة منهما، وتضطرب لديها القيم المادية والمعنوية فلايكون هناك اتفاق اجتماعى على معناها ومغزاها، وتنقصها المبادأة السليمة والعمل السديد فتستبدل بهما عالما من التخيلات غير الصحيحة ، والأحلام غير السوية ، والأوهام غير الواقعية ، والتفكير الإجترارى فى موضوعات وهمية أو عاطلة من الفائدة، وتلجأ إلى التعبيرات اللغوية والصيغ اللفظية والتركيبات الكلامية فتكثر منهما وتجعلهما الوجه الأساسى والشكل النهائى للتعبير عن ذاتها، ويصبح نشاطها إما اندفاعى عدوانى متفجر وإما آلى نمطى متحجر. وتتميز أفعالها بالمفارقات والمناقضات وعدم ربط الحاضر بالماضى والمستقبل، وسوء ملاءمة التعبير السلوكى للموقف الخارجى، بحيث لاتُقدّر معنى المناسبة ومبدأ التناسب ، فتهرب منها الفرص أو تجرى وراء الفرص الضائعة وتتشدق بالأمجاد الغابرة.

الفصام والخلافة الإسلامية

الفُصام مرض يظهر فى كل المناشط ويبدو فى كل السكنات ، لكنه - فى الشعوب المبتلاة بـه - يظهر أكثر ما يظهر ويبدو أوضح مايبدو فى السياسة والعمل السياسى، ذلك لأن التاريخ - فى المفهوم الغالب - هو تاريخ الحكام أو الأحداث السياسية، ولا يُعنى بتاريخ الفكر أو تاريخ الإقتصاد أو تاريخ الفقه أو تاريخ التشريع أو تاريخ الفن أو تاريخ العمارة أو ماشابه إلا عدد قليل؛ هذا فضلا عن أن السياسة هى السلطة وهى الثروة، ومن ثم كان تأثيرها على الناس أسرع وكانت نتائجها أوضح.

وتبعا لذلك فإن الفصام، بحالته المرضية السقيمة ونتائجه الحادة العليلة، يبدو واضحا فى التاريخ السياسى الإسلامى، وبالذات فى موضوع الخلافة الإسلامية، على اعتبار أن هذه الخلافة هى القطب الذى تمحور عليه التاريخ الإسلامى والمركز الذى تبلور فيه الفكر السياسى.

وقد دعا وهم عن الخلافة لم يتحقق، وخيال حولها لم يقع ، وأمان بصددها لم تحدث؛ دعا ذلك الخَطل والبَطل إلى أن تستحوذ على عقول بعض الجماعات الإسلامية فكرة ضرورة عودة الخلافة ليعود للمسلمين - كما يظنون - مجدهم الغابر وعهدهم الذهبى، وليتحقق العدل والأمن والرخاء، ولتظهر القوة والشدة والبأس، وليتجدد الدين ويتخلّق الإيمان وتُطبق الشريعة، وليعود رمز الإسلام ناصعا زاهيا باهيا ، كما كان طوال أربعة عشر قرنا من الزمان حتى ألغيت الخلافة فى ٣ مارس سنة ١٩٢٤.

وزاد من هذه الأوهام وغالي فيها خلط واقع بين فكرة الحكومة وبين نظام الخلافة الإسلامية، وخلط آخر بين الحكومة الدينية وبين الحكومة المدنية، وخلط ثالث بين الإسلام وبين تاريخ الإسلام.

الحكومة والخلافة

يتعين بادىء ذى بدء فهم التفرقة بين فكرة الحكم فى ذاتها ونظام الحكم فى الواقع، وإدراك الفاصل بين نظام الحكم كيفما يكون هذا النظام - وبين نظام الخلافة ذاته.

مما لاشك فيه أنه توجد ضرورة لقيام نظام وتعيين حكومة ونصب رئيس لأى جماعة ولكل أمة؛ ودون ذلك وبغيره ينتشر الخلل وتقع الفوضى ويعم الإضطراب. **لكن فكرة - أو ضرورة - قيام نظام وتعيين حكومة ونصب رئيس تختلف عن طبيعة النظام وشكل الحكومة ووضع الرئيس.** فالنظم مختلفة وإن كانت تدخل فى معنى النظام. فقد يكون النظام بسيطا وقد يكون معقدا .. وقد يكون مركزيا وقد يكون لامركزيا.. قد يكون فيدراليا وقد يكون كونفودراليا .، وهكذا . وقد تكون الحكومة معينة وقد تكون منتخبة.. قد تكون فردا واحدا وقد تكون مجموعة، وهكذا ، لكنها جميعا تندرج تحت مفهوم الحكومة. وربما كان الرئيس امبراطورا أو ملكا أو أميرا أو رئيسا أو خليفة، وهكذا، وجميعهم ينطوى في فكرة الرياسة.

فالنظام والحكم والرياسة ضرورة لامعدى عنها ولزوم لامندوحة منه، لكن النظم تختلف والحكومات تتباين والرياسات تتغاير - كما أنف البيان. **وضـرورة النظـام لاتفرض شكلا معينا له، ولزوم الحكم لايقصره على صورة واحدة ، وحتمية الرياسة لاتحدد وضعا فريدا لها؛ إنما تتغير الأوضـاع وتتبدل الصور وتختلف الأشكـال باختـلاف الأوقـات واختلاف الناس وتبـاين الظـروف وتفاصـل المجتمعـات.**

دواعى إنشاء الحكومة وأسباب قيام الرياسة ضرورة مفهومة لا ينكرها إلا عدمى nihilist

ولا يجحدها إلا فوضوى anarchist، غير أنه لاينبغى فى الفهم السليم والجدل الصحيح أن تُصرف الحجج الخاصة بضرورة قيام الحكومة إلى حكومة الخلافة وحدها، أو تُوجه الأسانيد المتعلقة بلزوم وجود رياسة إلى الخليفة دون غيره. فمن الممكن، بل وهو الواقع، أن يكون لكل جماعة ولكل أمة من أمم الإسلام نظام وحكومة ورياسة ليست هى الخلافة الإسلامية. وهذه الرياسات وتلك الحكومات وهاتيك النظم لاتفيد ضرورة قيام الخلافة من جديد، بل على العكس، فإنها تعني إمكان استقرار النظام واستمرار الحكومات ودوام الرياسات بمنأى عن الخلافة الإسلامية، ودون أن تستظل بها أو تحتمى بحماها أو ترفع لافتتها.

الحكومة المدنية والحكومة الدينية

ويثير الإضطراب فى تقييم الخلافة الإسلامية خلط حاصل بين الحكومة المدنية والحكومة الدينية أدى إلى أن يظن كثيرون أن الخلافة نظام دينى لابد منه لتمام الإعتقاد أو لصحته. ولجلاء ذلك لابد من بيان الفارق بين الحكومة المدنية والحكومة الدينية.

فالحكومة المدنية أو نظام الحكم المدنى هو النظام الذى تقيمه الجماعة، مستندا إلى قيمها مرتكزا على إرادتها مستمرا برغبتها، حتى ولو طبق أحكاما دينية أو قواعد شرعية. ذلك أن تطبيق النص الدينى أو القاعدة الشرعية لايجعل الحكم دينيا لايُناقض، شرعيا لا يُعارض؛ بل يظل التطبيق دائما أبدا تطبيق الناس ويظل العمل على الدوام عمل الناس، ليست له عصمة ولا له قداسة.

أما الحكم الدينى، فإنه ليس الحكم الذى يستند على قيم الدين أو أحكام الشريعة أو الحكم الذى يطبق هذه وتلك، إنما يكون الحكم نظاما دينيا حين يضفى على الحاكم صفات دينية أو يسبغ على الرئيس معانى شرعية، بحيث يصبح - فى الحقيقة والواقع - هو الدين وهو الشريعة؛ مايقوله هو قول الله وما يفعله هو فعل الله وما يحكم به هو حكم الله، لايعارضه أحد وإلا صار مارقا من الدين ولايناقشه شخص وإلا عد خارجا عن الشريعة، يستحق الإعدام دينيا ويستوجب القتل شرعا.

فمناط التفرقة بين الحكم المدنى والحكم الدينى لايكمن فى تطبيق الأحكام الدينية أو تنفيذ القواعد الشرعية، فكلا الحكمين ينفذ هذه القواعد ويطبق تلك الأحكام، وإنما يكمن المناط حقيقة فى صفة الحاكم ووصف الحكم. ففى الحكم المدنى يكون الحاكم شخصا غير معصوم ولامقدس، بينما يكون فى الحكم الدينى معصوما مقدسا، ولو كان ذلك بحكم الواقع De facto خلافا لحكم الدين. وفى الحكم المدنى يكون أمر الحاكم أو قضاؤه غير معصوم ولامقدس، بينما يكون - هذا وذاك - فى الحكم الدينى معصوما مقدسا، وإن كان ذلك بحكم الواقع De facto خلافا لحكم الشرع.

والخلافة الإسلامية ، فى الأصل نظام مدنى . ذلك أنه لا القرآن الكريم ولا السنة النبوية قد أمرا بها أو نظّماها . وإن وُجدت وصايا بالإعتصام بحبل الله والتضامن مع جماعة المؤمنين، فإن هذه الوصايا تتعلق بالدين أو تتصل بوحدة الجماعة ، أو تشير إلى تكوين أمة؛ وقد تُحمل من قبيل التجوز على إيجاد رئيس أو قائد أو إمام ، لكنها لاتحدد شكل الرياسة أو نوع القيادة أو رسم الإمامة، وبالتإلى فإن حكم الدين - باعتبار وجود حكم دينى - يكون بإنشاء أمة أو أمم أو نصب رياسة أو رياسات ، لكنه لايكون بتحديد شكل الرياسة فى نظام بذاته هو الخلافة الإسلامية أو غيرها. وقد بدأت الخلافة الإسلامية - بهذا المفهوم المحدد - مجرد رياسة للجماعة التى كانت قد تكونت فى وقتها . وكان الرئيس خالفا للنبى (أى يليه فى الوقت ولايرث حقوقه) ثم انزلقت الخلافة إلى أحداث وتعبيرات انحدرت بها إلى أن أصبحت نظاما دينيا ، خلافا لحكم الدين وحكم الشرع. فلقد صار الخالف للنبى خليفة للرسول، ثم خليفة الله، ونور الله ، وظل الله؛ وهى صفات تفاعلت مع الواقع وأثرت فيه فجعلت من الخليفة شخصا معصوما لايُحاسب ، مقدسا لايُساءل.

فإذا كانت الخلافة الإسلامية نظاما مدنيا بحسب الأصل، فلقد انزلقت من خلال التعبير ، وانحدرت من خلال الواقع ، حتى صارت نظاما دينيا بحكم الواقع De facto. وهذا الطابع الذى سرعان ما انتهت إليه الخلافة الإسلامية ليس تطبيقا للدين بل مخالفة له، وليس إعمالا للشرع بل مناقضة لأحكامه.

ونتيجة لانتقال الخلافة من الحكم المدنى إلى الحكم الدينى فلقد أُهدرت كل مبادىء الإسلام فى الحرية والعدالة والمساواة، كما سوف يلى فيما بعد . والقول بغير ذلك ادعاء فى غير محلّه وافتراء يرده التاريخ. فالحكم - حتى وإن لم يدّع العصمة والقداسة أو يغتصب هذه وتلك بحكم الواقع - لايكون حكما اسلاميا بمجرد الإدعاء أو الإجتراء أو الإفتراء؛ بل إن اسلامية الحكم تكون دائما وأبدا مرتبطة بالواقع الحى والتاريخ الثابت . فإذا بان من الواقعات وظهر من التاريخ أن الحكم كان يتنكب مبادىء الإسلام الرفيعة ويتنكر لقيمه السامية ، فإنه لايكون اسلاميا قط، مهما تشدق المتشدقون وادعى المدعون وأبطل المبطلون . فالمحك فى إسلامية الحكم فعله لاقوله، وتاريخه الحقيقى لاتاريخه المخُتلق، وواقعه الحى لا الأوهام السائرة عنه والأحلام السادرة منه.

الديـــن والتـــاريخ

وقد يُرَدّ على ذلك بأن الخلافة الإسلامية تمازجت بالتاريخ الإسلامى وتواشجت مع أحداثه مما يوحد بينها وبين الإسلام، فيجعلها هى الإسلام. وهذا القول خطأ فادح وخلط شديد بين الفكرة وتطبيقها ، وبين الإسلام وتاريخه.

فالفكرة قد تكون واضحة محددة ، لكنها تختلف وتتباين عند التطبيق ، فيكون لها أكثر من تفسير، كما يكون لها أكثر من تطبيق ؛ ولايستطيع أى تفسير أن يزعم أنه وحده هو الفكرة ، كما لايستطيع أى تطبيق أن يحتكرها دون غيره. إن الفكرة غير تفسيرها وغير تطبيقها الذى قد يخطىء وقد يصيب ، وقد يفلح وقد يجنح ، وقد يعتدلُ وقد يشذ.

والإسلام غير تاريخه. الإسلام هو المبادىء والتعاليم التى بشّر بها النبى (صلى الله عليه وسلم) والكائنة فى القرآن الكريم أو القائمة فى السنّة الثابتة الصحيحة . أما تاريخ الإسلام فهو التاريخ السياسى - من مناظير مختلفة، والتاريخ الإقتصادى - من رؤى متباينة، وتاريخ الحركات الثورية والسرية - من كتابات متنوعة ، وتاريخ المذاهب - من زوايا عدة ، وتاريخ الفكر - من اتجاهات متغيرة .. وهذا التاريخ وقع من بشر ، وسّجله بشر ، له أفكاره ومطامعه ومطامحه ودوافعه وأغراضه وأسبابه؛ فهو قد يصيب وقد يخطىء ، وقد يصح وقد لايصح ؛ ذلك أنه عمل بشرى يختلف عن الإسلام ذاته.

فمن تاريخ الإسلام مثلا، أحداث الفتنة الكبرى، وموقعة الجمل ، ووقعة كربلاء ، وموقعة الحَـرَّة ، ومساوىء الحجاج بن يوسف الثقفى ، ومظالم الخلفاء الأمويين وغير الأمويين ، وضرْب الكعبة بالمنجنيق، واستباحة دماء وأموال وأعراض المسلمين فى مكة والمدينة ، والصراع بين الأمويين والهاشميين، ثم الصراع بين العباسيين والطالبيين، ومصارع الطالبيين، وفرض الجزية على المسلمين غير العرب، ومحنة خلق القرآن ، والحروب بين طلاب السلطة، وغزو التتار بغداد وتدميرها.. وهكذا ؛ فهل تكون هذه الواقعات - كلها أو بعضها أو غيرها - هى هى شريعة الإسلام ، أم أنها تاريخ للإسلام قد يصح وقد يخطىء، وقد يكون مقبولا وقد يكون مرفوضا!؟

من تاريخ الإسلام كذلك مذهب الخوارج ، والمذهب الحربى ، وأعمال الحشاشين، وآراء القدرية، وأفعال القرامطة، وتفسيرات الباطنية، وغيرها؛ فهل تعد هذه هى هى الإسلام أم أنها مذاهب وأعمال وآراء وأقوال انحرفت عنه فى تقدير البعض ولم تنحرف فى تقدير آخر!؟

إنها جميعا تُقرأ وتُدرس وتُروي على أنها تاريخ الإسلام، لكنه ينبغى أن يكون من المفهوم والمحدد والواضح أنها ليست الإسلام ذاته ، بل لعلها - أو لعل بعضها - يفسد المسلمين ، أو يقيم بينهم الإحن والشقاق ، أو يزرع بينهم الفتن والحروب ، أو يلقى بينهم العداوة والبغضاء، أو يحل لبعضهم دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم.

القارىء الواعى والدارس الطُّلَعة والسامع اليقظ يمكن أن يدرك أنه وإن كان الإسلام واحدا فى الأصل ، فإن التطبيقات مختلفة والتفسيرات متعددة والصيغ متباينة؛ وأنه كان من الممكن للتاريخ الإسلامى أن يتخذ مجارى أجرى، وأن يتشكل فى صور مختلفة - مثلا - لو أن سعد بن عبادة زعيم الخزرج قد وُلى أمر المؤمنين بدلا من أبى بكر الصدّيق ، ولو لم يحارب أبو بكر القبائل التى رفضت أن تعطى له الصدقة ، ولو لم يُقتل عثمان بن عفان ، ولو لم

تحدث واقعة التحكيم ، ولو لم يعهد معاوية بالخلافة إلى ابنة يزيد فيجعلها وراثية بعد أن كانت تقوم على المبايعة أو الإختيار شبه المحدد.. وهكذا.

الخلافة الإسلامية - إذن - ليست ركنا من الإيمان ولا حكما من الشريعة، لكنها جزء من تاريخ الإسلام، كان من الممكن أن يقع بصورته التى حدثت ، أو يقع بصورة أخرى مغايرة، أولايقع أبدا إنما يحدث بدلا منه نظام آخر مختلف تماما . والخلط بين الإسلام والتاريخ خطأ فادح وقصور شديد جعل البعض يعتقد - على غير الصواب - أن الخلافة الإسلامية هى الإسلام، ومن ثم ينظر إليها من منظور عاطفى ويحكم عليها بمعيار وجدانى، فيحاول أن ينكر فيها أى خطأ أو يرفع منها أى زلل أو يضيف إليها كل فضيلة حتى يحيطها بهالة من الأوهام أو يضفى عليها صورا من الأحلام تدّعى أن الخلافة الإسلامية هى الإسلام ذاته، وأنها رفعت قيم الإسلام عالية ، وحققت مجتمعا إسلاميا، وقدّمت مجتمعا نظيفا مثاليا، وأنها لذلك رمز الإسلام وعَلَم الشريعة؛ وهذا كله وهم غير صحيح وحلم لم يتحقق إلا فى لحظات متباعدة لا تُحسب ، وفى أماكن متفرقة لايُعول عليها.

أ - فالخلافة ليست هى الإسلام، ولم تخدم الإسلام حقيقة ، بل إنها أضرت به حين ربطت العقيدة بالسياسة ومزجت الشريعة بنظام الحكم، ثم جعلت الحكم وراثيا وصيرته مطلقا مستبدا.

فقد تحولت من أن تكون خالفة للنبى، إلى أن تصبح خلافة للرسول، ثم خلافة لله، ثم نور الله، ثم ظل الله على الأرض ؛ فضيعت حق الإسلام وحق المسلمين، وفرّطت فى حقوق الله وحقوق الناس ، وأدت إلى تشويه ووقف أى نمو للفكر السياسى الإسلامى ولحقوق الأفراد العامة (ثم الخاصة) . فما دام الخليفة مختارا من الله، وما دام قوله هو قول الله وفعله هو فعل الله وحكمه هو حكم الله، فلا مجال لأىّ فكر سياسى ينظم طريقة اختيار الخليفة ، ونظام عمله، وحقوقه والتزاماته، وكيفية عزله.. وهكذا . كذلك لايمكن - بطريقة جدية غير نظرية - وبأسلوب فعلى غير جدلى - تنظيم حقوق المواطنين والتزاماتهم العامة (وربما الخاصة) ؛ إذ لا يوجد لأى فرد كائنا من كان حق أمام الخليفة، وليس على الخليفة أى التزام قبل أى شخص ، لأن الناس جميعا عبيد له وإماء لحضرته، أرواحهم ملكه يزهقها حين يريد ، وأموالهم له يستبيحها كيفما يرى.

ب - والخلافة لم ترفع قيم الإسلام عالية ، بل إن النزاع عليها حولها إلى إرث يختلف حوله الورثة أيهم أحق به. والنزاع الذى نشأ عليها والصراع الذى دار من أجلها بدد الإسلام فرقا ، وضيعه شيعا ، وأوجد كثيرا من الفرق الضالة والمذاهب المُضلة.

ومن جانب آخر، فلقد كانت بيوت الخلفاء - عدا قليل منهم - وفيما بعد الخلافة الراشدة - مغانى ومراقص ومحافل ومقاصف ومشارب ؛ يجرى فيها الغناء ويدور الرقص ويقع اللهو

وتُشرب الخمر وتنتشر المباذل. وقلد الخلفاء وزراؤهم، ثم تبعهم المياسير ، ثم عم الفساد كل مكان.

وقد أدى هذا الفساد الشائع إلى أن يقول مسلم ورع (هو بشر بن الحارث) عن بغداد عاصمة الخلافة العباسية ، فى أوج الخلافة وعز مجدها : بغداد ضيقة على المتقين لاينبغى لمؤمن أن يقيم بها. وقال شاعر يصف واقع الحال فى بغداد ذلك العصر:

قل لمن أظهر التنسك فى النا .·. س وأمسى يُعَدّ فى الزهـاد

إلـزم الثغر والتواضـع فيـه .·. ليـس بغـداد منـزل العُبّاد

جـ - والخلافة لم تحقق وحدة العالم الإسلامى، فقد كانت توجد فى وقت واحد خلافات ثلاث: الخلافة العباسية فى بغداد، والخلافة الفاطمية فى مصر، والخلافة الأموية فى الأندلس.

وفى فجر الإسلام وإبان الخلافة الراشدة، وُجدت خلافتان إحداهما لعلى بن أبى طالب والثانية لمعاوية بن أبى سفيان . وفى أوائل عهد الخلافة الأموية وُجِدَتْ إلى جانب هذه الخلافة خلافة أخرى كان مركزها مكة وكانت لعبد الله بن الزبير.

وأدى تقطع البلاد الإسلامية فى أوائل القرن الرابع الهجرى (سنة ٣٣٤ هـ ، سنة ٩٣٥ م) إلى أن كانت فارس والرى وأصبهان والجبل فى أيدى بنى بويه، وكرمان فى يد محمد بن إلياس، والموصل وديار ربيعة وديار بكر وديار مضر فى أيدى بنى حمدان ، ومصر والشام فى يد محمد بن طغج الإخشيدى ، والمغرب وشمال افريقيا فى يد الفاطميين ، والأندلس فى أيدى ملوك الطوائف ، وخراسان فى يد نصر بن أحمد الساسانى، والأهواز وواسط والبصرة فى يد البريديين ، واليمامة والبحرين فى يد أبى طاهر القرمطى، وطبرستان وجرجان فى يد الديلم؛ ولم يبق فى يد الخليفة العباسى ووزرائه إلا بغداد وأعمالها.

د - والخلافة لم تحقق عزة للإسلام ومجدا للمسلمين بصورة دائمة مستمرة، وإنما كان شأنها فى ذلك شأن أى امبراطورية أو قيصرية أو كسروية ، تمر بها فترات عزة ومجد وانتصار ، ثم تدول بها الأيام فتتحول العزةَ إلى هوان ويصير المجد إلى فشل وينتهى الإنتصار إلى هزائم.

ويشكو المؤرخ المسلم «المسعودى» مما حدث للاسلام فى عصره فيقول: ضَعُف الإسلام في ذلك الوقت وذهب ، وظهر الروم على المسلمين ، وفسد الحج، وانتشر عدم الجهاد ، وانقطعت السُبل ، وفسد الطريق ... ثم يضيف : ان الإسلام كان مستظهرا (أى غالبا) حتى ذلك الوقت، فتداعت دعائمه وهى أسّه.

ويضيف المؤرخ المسلم «المقدسى» قائلا عن بغداد عاصمة الخلافة العباسية :- كانت أحسن شئ للمسلمين، وأجَلّ بلد ... حتى ضعف أمر الخلافة فاختلّت وخف أهلها. فأما المدينة فخراب، والجامع يعمر فى الجُمع، ثم يتخللها بعد ذلك الخراب .. وهى كل يوم إلى ورا .. مع كثرة الفساد والجهل والفسق وجَوْر السلطان ...!

هـ - والخلافة لم تنشر الإسلام الحق، ولم تخدم المسلمين. ذلك أنها نشرت للاسلام صيغة سياسية عسكرية أساءت اليه وشوهته. ولو لم يتم غزو البلاد التى أسلم أهلها فيما بعد، وتم نشر الإسلام والدعوة إلى الشريعة من خلال الأفراد والجماعات - لاعن طريق السلطة - كما حدث فى نشر الإسلام فى وسط وغرب أفريقيا وفى جنوب شرق آسيا - لكان ذلك أفضل للإسلام وأنقى لقيمه، ونفيا لأى ادعاء يزعم أن الإسلام قد انتشر بحد السيف أو ضغوط السياسة أو إكراه السلطة.

ونشر الإسلام فى ربوع الأماكن المفتوحة - إن كان نجاحا - فإنه لا يُقاس بمدى ما ألحق بالمسلمين من هوان، وماضيع لهم من حقوق، وما جمّد لهم من فكر، ومابذر بينهم من شقاق، وما انتهى بهم إلى فراق.

د - والخلافة لاتعد رمزا للإسلام. فالرمز يجب أن يكون من طبيعة المرموز إليه. وإذ كان الإسلام - فى الأصل - عدالة وحرية ومساواة ورحمة فإنه يتعين أن تتجسد فى أى رمز عنه معانى العدالة والحرية والمساواة والرحمة، فإذا كان ذلك، وكانت الخلافة - كما يبين من واقعات التاريخ وأحداثه - مثالا للمظالم والإستبداد والتفرقة والعسف، فإنها لايمكن أن تكون رمزا للاسلام، ومن يعتبرها رمزا له إنما يسئ إلى الإسلام ويلطخ سمعته ويشوه صورته، إذ يطابق بين العدالة والمظالم، والحرية والإستبداد، والتفرقة والمساواة، والرحمة والقسوة؛ وما أبعد هذه عن تلك !!

تزييف التاريخ

وقد يُرد على ذلك بما قد قيل من أن التاريخ الإسلامى قد زُيف وحُرِّف، وأنه لايمكن الإستناد إليه فى تقييم نظام كنظام الخلافة.

ودعوى تزييف التاريخ هذه دعوى عريضة غير مسبوقة ، مرسلة دون ما تحديد، تمتد - دون أن يدرى من يعتنقها ومن يُطلقها - إلى مصدر التراث الإسلامى ذاته، فتضفى عليه غلالات من الشك وظلالات من الريبة.

فدعوى تزييف التاريخ دعوى حديثة لم يقل بها أحد من القدماء الثقات المشهود لهم بكتابة التاريخ مثل الطبرى، والسيوطى، وابن الأثير وغيرهم . وهى تُرفع فى الآونة الأخيرة من جانب تيار الإسلام السياسى، ومن يلوذ به أو ينتفع منه أو يسعى إليه ، بقصد اسقاط الحجج المقابلة الدامغة التى أثبتت ، من واقع التاريخ ومن صميم الأحداث ، بطلان دعاوى هذا التيار؛ ومن ثم عمد تيار الإسلام السياسى - وقد أخذته الأقوال الموثقّة وأربكته الأحداث الثابتة وهزمته الأسانيد القاطعة - إلى إنكارها جميعا ، فكان بذلك أشبه مايكون بأوديب - فى الأسطورة الإغريقية - يفقأ عينيه بيديه كى لايرى الحقيقة.

وعندما أطلقت دعوى تزييف التاريخ ، فإنها أطلقت دون أى تحديد وبغير أى تمييز، وبذلك انطلقت كالغمامة السوداء أو كالضباب الكثيف أو كالرذاذ الوبىء تظل وتلف التاريخ الإسلامى كله ، ولاتفلت منه شيئا. فما الذى زُيف وما الذى حُرِّف فى هذا التاريخ؛ وماهى الضوابط وماهى الأدلة ؛ هل تناول التزييف والتحريف سلسلة الخلفاء الذين حكموا المسلمين (كما حدث بالنسبة للفراعنة مثلا) فأسقط منهم بعض ممن حكم أو أضيف بعض ممن لم يحكم!؟ هل تغيرت المواقع الحربية فاستُبدلت موقعة بأخرى، أو اختُرعت معركة لم تحدث ، أو حذفت موقعة حدثت فعلا؟ هل مُحيت أعمال الخلفاء جميعا، أو محيت أعمال بعضهم محوا تاما؛ هل حجبت عن الذكر تلك الفرق التى نشأت لدولة سياسية وأغراض حزبية، أو ابتدأت كمجرد احتجاج أو محض موقف أو بعض رأى ثم ولغت فى السياسة والحزبية كالخوارج ، والقرامطة ، والمعتزلة ، والحشاشين ، والقدرية ، والراوندية، والإسماعيلية وغيرها !؟ هل حرقت جميع الكتب التى تضم التفسيرات المتعارضة وتجمع الآراء المتهافتة؟ هل أبيدت ذاكرة الشعب فلم تعد تذكر حادثا صحيحا أو تعى واقعة محددة أو تفهم قولا واضحا!؟

إن دعوى تزييف التاريخ - سواء أدرك مُطلقها أم لم يدرك - دعوى تمتد باللزوم والضرورة إلى مصدر التراث الإسلامى وأساس البيان الشرعى ، لأن هذا وذاك لم يجّمع ولم يُصنّف إلا فى نفس الأمة وبذات الأسلوب الذى جُمعت به أحداث التاريخ. والجرح والتعديل الذى اتّبع فى تقييم رواة أحاديث النبى (صلى الله عليه وسلم) قام به جامعو الصحاح والمسانيد(٣) بمعايير وضعوها بعقولهم، ولم تكن كافية لمنع وجود أحاديث مدخولة وأخرى منحولة. فإهدار التاريخ الإسلامى كله - بعد دمغه بالتزييف والتحريف - يمكن أن يجر معه، إن لم يكن اليوم فغداً ، أصل التراث الإسلامى ذاته ، وهو ما لا يدرك مغبته الكثير !

إن المؤرخ، قد يميل إلى اختيار بعض الواقعات، أو إضفاء أهمية على واقعات أخرى .. ذلك ما لا شك فيه .

والكاتب قد يلون الأحداث بلون يروقه أو يصبغها بصبغة توافقه... ذلك أمر ملحوظ ومفهوم .

والقارىء، ربما يجنح إلى الإقتناع ببعض الروايات، أو يبالغ فى روايات بذاتها، أو يقلل من شأن روايات أخرى.. هذا أمر معروف عن الطبيعة البشرية .

والمستمع، يجوز أن يرمى إلى تأييد بعض الحكايات والروايات والنّكات، ويعزف عن بعضها الآخر .. ذلك حال أى مستمع فى كل آن وفى كل مكان... أما أن تتضافر الأمة جميعاً ويتوافق الناس كلهم، خلفاء ووزراء وكتاب ورواة وأئمة وعلماء ونسّاخ وغيرهم على تزييف التاريخ كله وتزوير الأحداث كلها، فهذا ما لا يمكن أن يقبله عاقل أو يرضاه عادل . وحتى إذا رضيه هذا وقبله ذاك فالنتيجة المحتومة رد شهادات وأقوال وكتابات وروايات الأمة

كلها، طالما كانت كاذبة باغية مجترئة لا يمكن التفرقة فيها بين الصحيح والمنحول، بين الصادق والمكذوب؛ هذا فضلاً عن الخلاصة الضرورية التى تنتهى إلى رمى الشكوك ونشر الإتهامات ونشر الريب حول مصادر التراث الإسلامى ذاته .

إنه لما يوافق العقل ويصادق المنطق ويصادف الحق أن يكون بعض الكتاب أو الرواة قد لون الأحداث أو صبغ الواقعات بلون يريده أو صبغة تروقه، أو أن يكون قد ضخم من واقعة معينة لغرض فى نفس الحاكم أو لعلة فى نفسه هو، أو أن يكون قد فعل العكس فصغّر من واقعة معينة لذات الغرض أو ذات العلة؛ أو أن يكون أحد قد تجنب واقعة - لأمر أو غيره - فذكرها الآخر. وما كان يحدث إطراداً - من الكتاب أو الرواة - أن يجزىء الكاتب أو الراوى حادثة معينة أو يفتت واقعة بذاتها، فيأخذ منها شذرة أو شظية أو فسيفساءة ثم يترك باقى الشذرات والشظايا والفسيفساء. لكن الاطلاع الواسع العميق المترابط كان، ولا يزال ، يستطيع جمع شذرات الأحداث فى حادثة واحدة وشظايا الواقعة فى بناء كامل .

السمة الحقيقية للتاريخ الإسلامى والصفة الواضحة للمؤرخين المسلمين أنهم لم يعملوا بأسلوب مترابط أو بمنهج متكامل أو بخطة شاملة، تربط الواقعة بكل أجزائها وتمسك الحادثة بكل عناصرها، بل جرى العمل على مجرد التأكيد على شق واحد وترك باقى العناصر ، أو الإلحاح على جزء مفرد والإلتفات عن الأجزاء الأخرى؛ وذلك على نحو ما سلف بيانه من ذكر فتوحات الدولة الأموية دون أن يُقرن ذلك بهتكها حرمة البلدين المقدسين : مكة والمدينة؛ وكذلك ذكر مناقب المأمون دون بيان المساوئ بجانب الحسنات... وهكذا! .. لكن - كما أنف القول- فإن المطّلع الدءوب والقارىء الواعى والكاتب العدل يستطيع دائماً ضم الأجزاء إلى بعضها لتصبح بناء واحدا، وجمع الصور معاً لتكون صورة واحدة، وإزالة الألوان والأصباغ للوصول إلى اللون الطبيعى والصبغة الحقيقية.

والذى لحقه التحريف ووسمه التزييف حقيقة دون أن يجرؤ أحد على تصحيحه هو بعض الأحاديث والحوادث التى نُسبت إلى عصر النبى (صلعم)، وكان ذلك يقع عمداً بقصد تأييد تصرفات تالية أو تبرير اتجاهات حدثت فيما بعد. والعلة فى هذا التزييف والتحريف هى بذاتها العلة فى نحل الأحاديث واختراع الأقوال لتأييد نظام معيَّن للحكم، أو مساندة رأى جديد يُراد فرضه، أو معاضدة حكم استجد ويُقصد تدعيمه، أو وصم فرقة مناوئة أو جماعات معارضة بالزيغ والضلال.. وهكذا. ومن يتتبع بحياد وعدالة هذا التزييف وذلك التحريف يجد أنه كان يصدر على الدوام من السلطة السياسية أو المعارضة السياسية، ويرجع على الأكثر إلى النزاعات الحزبية، فيهدف إلى خلط السياسة بالإسلام، ومزج التحزب بالشريعة، وتأييد موقف حاكم أو تعزيز وضع حزب. وأهم الأحداث التى زُيفت على عصر النبى (صلعم) هى الادعاء - ظلماً وافتئاتاً - بأنه أمر باغتيال كعب بن الأشرف وأبى رافع سلام بن أبى الحقيق

وعصماء بنت مروان وغيرهم. وكان هذا التزييف- بالطبع- يرمى إلى تبرير اغتيال الخصوم غشا واختيانا (وقد دحضناه فى بحثنا عن تاريخ الإرهاب فى الشرق الأوسط المنشور فى كتابنا معالم الإسلام). وغير هذه الواقعات كثير سوف يلى بيان بعضه .

ومع كل ذلك، فإذا كانت دعوى تزوير التاريخ الإسلامى كله وتزييفه بأجمعه محل إصرار وموضع الحاح فإنه لابد أن يكون من المفهوم أن هذا الادعاء لا يعطى أنصاره الحق فى أن يحذفوا من التاريخ ما يشا ءون بدعوى تزويره ويرفعوا ما يريدون بحجة تزييفه، ثم انتخاب ما يرون بزعم صحته. فمقتضى الأخذ بهذه الدعوى إسقاط التاريخ الإسلامى كله، لا حدثاً واحداً ولا واقعة معينة ولا فعلاً بذاته ولا قولاً محدداً. ومتى أسقط التاريخ كله فقد عاد الأمر إلى العقل يحكم طبقاً لضوابطه ويقضى وفقاً لمعاييره . وهو أمر لن يضير العقلاء ولن يسيىء إلى المحايدين؛ لأن معايير الفكر السليمة وضوابط العقل الصحيحة سوف تصل من أى طريق، وخلال أى منهج، إلى نفس النتائج التى وصل إليها هؤلاء العقلاء والمحايدون، وإلى ذات الأحكام التى تنتهى إليها عقولهم .

خلاصة البيان، ورجع الجدل، انه إما اعتبار التاريخ كله، وإما حذفه جميعاً، والركون من بعده إلى العقل. فإذا أخذ بالتاريخ، فإنه يكون على أى مؤرخ أو قارىء أو مستمع أن يدأب ويثابر حتى يجمع الأحداث والواقعات فى بناء موحد وبمنهج مترابط وفى لون محايد، قد تكون فى بعض أجزائه قلقلة أو غموض، وقد يكون فى بعض أحداثه تهويل أو يكون فى بعضها الآخر تهوين، لكنه سوف يكون فى مجموعه تاريخاً استطرادياً متتابعاً متكاملاً، إن لم يكن صحيحاً تمام الصحة فهو أدنى إلى الصواب وأقرب إلى الصحة؛ وهذه هى سمة التاريخ دائماً وصفته فى كل آن (وذلك بعض ما يهدف إليه هذا الكتاب).

ميزان التقدير

مما لا شك فيه أن للخلافة بعض عناصر إيجابية، فهى ليست سلباً كلها ، (وقلما يوجد نظام حكم سالب كله)، غير أن ذلك لا يغير من طبيعة أنها نظام سياسى- غير دينى- وأنه كان من الممكن أن يوجد للمسلمين- بعد الخلفاء الراشدين، أو منذ بداية الخلافة- نظام حكم سياسى منظم واضح أفضل ، يحقق ما حققته الخلافة من إيجابيات ويتلافى ما نتج عنها من سلبيات. ووصفها بأنها اسلامية لا يغير موازين التقدير ولا يعدل معايير التقييم فيجعل الحكم عليها خاضعاً للأهواء مشوباً بالعواطف مشرباً بالأمانى . إن الحكم العقلى السليم والتقدير الفكرى الصائب هو الذى يضع المثالب مع المحاسن، ويضم السلبيات إلى الإيجابيات، ليحصل على صورة واقعية وليصل إلى نتيجة سليمة.

وليس ما حققته الخلافة من إيجابيات ضريب وحده، فله أمثلة كثيرة مشابهة من التاريخ.

وعلى سبيل المثال فقد استطاعت روما المدينة- وحدها- أن تقيم الإمبراطورية الرومانية، وتحتل العالم القديم كله، وتستطيل مدة سبعة قرون. وفى العصر الحديث استطاعت انجلترا أن تكون امبراطورية لا تغيب عنها الشمس، وأن تنقل حضارتها إلى شتى أنحاء العالم، وتجعل من تقاليدها تقاليد الملايين، ومن لغتها اللغة الأولى فى العالم كله .

الفتح المادى أمثلته كثيرة، أما المهم حقيقة فهو الفتح الروحى، هدف الإسلام الحقيقى. وإذا كانت الخلافة الإسلامية قد نشرت الإسلام أو حافظت على بيضته، فإن الإسلام كان يمكن أن ينتشر بصورة أنقى وصيغة أرقى لو لم ينتشر بواسطة خلافات عسكرية مستبدة، غيرت من معالم الدين، وحرفت من مفاهيم الناس، وقضت على روح الإسلام فى العدالة والحرية والمساواة والرحمة . ولئن كانت الخلافة قد حافظت على البلاد الإسلامية فقد كان ذلك لفترة، دالت بعدها الأمور وتغيرت الأوضاع فهاجم هذه البلاد واستولى عليها التتار والفرنجة، ثم استعمرت دول أوروبا أغلب بلادها دون أن تستطيع الخلافة (الإمبراطورية) العثمانية حمايتها أو الذّب عنها أو الحفاظ عليها، بل ان هذه الخلافة كانت أواخر القرن التاسع عشر ضعيفة عليلة تسمى رجل أوروبا المريض .

والتقييم الصحيح للخلافة الإسلامية هو بما فعلته بروح الإسلام وشريعته الغرّاء وبالإنسان المسلم نفسه. فإذا كانت آثارها فى ذلك سلبية - لأنها بددت روح الإسلام وجمدت شريعته وضيعت الإنسان المسلم وفرطت فى حقوق الناس وأغفلت حقوق الله- فإنها تكون قد أخفقت تماماً وانتهى أمرها بالفشل والخذلان. وكل ما فعلته بعد ذلك ليس إلا عمل امبراطوريات وفعل أباطرة، لم يقصد وجه الله حقاً ولم يهدف إلى رفعة الإنسان أبداً .

هوامش وتعليقات

(١) يراجع :

١- دكتور يوسف مراد. مبادىء علم النفس العام - دار المعارف بمصر .

2- Sigmund Freud, Psychopathology of Everyday life, A pelican Book .
3- Joseph Jastrow, Freud : his dreams and sex theories .
4- Encyclopedia Britannica, 1977, Micro, VIII, p 961 .
5- Encyclopedia Americana, v 24 p 353 .

(٢) يراجع :

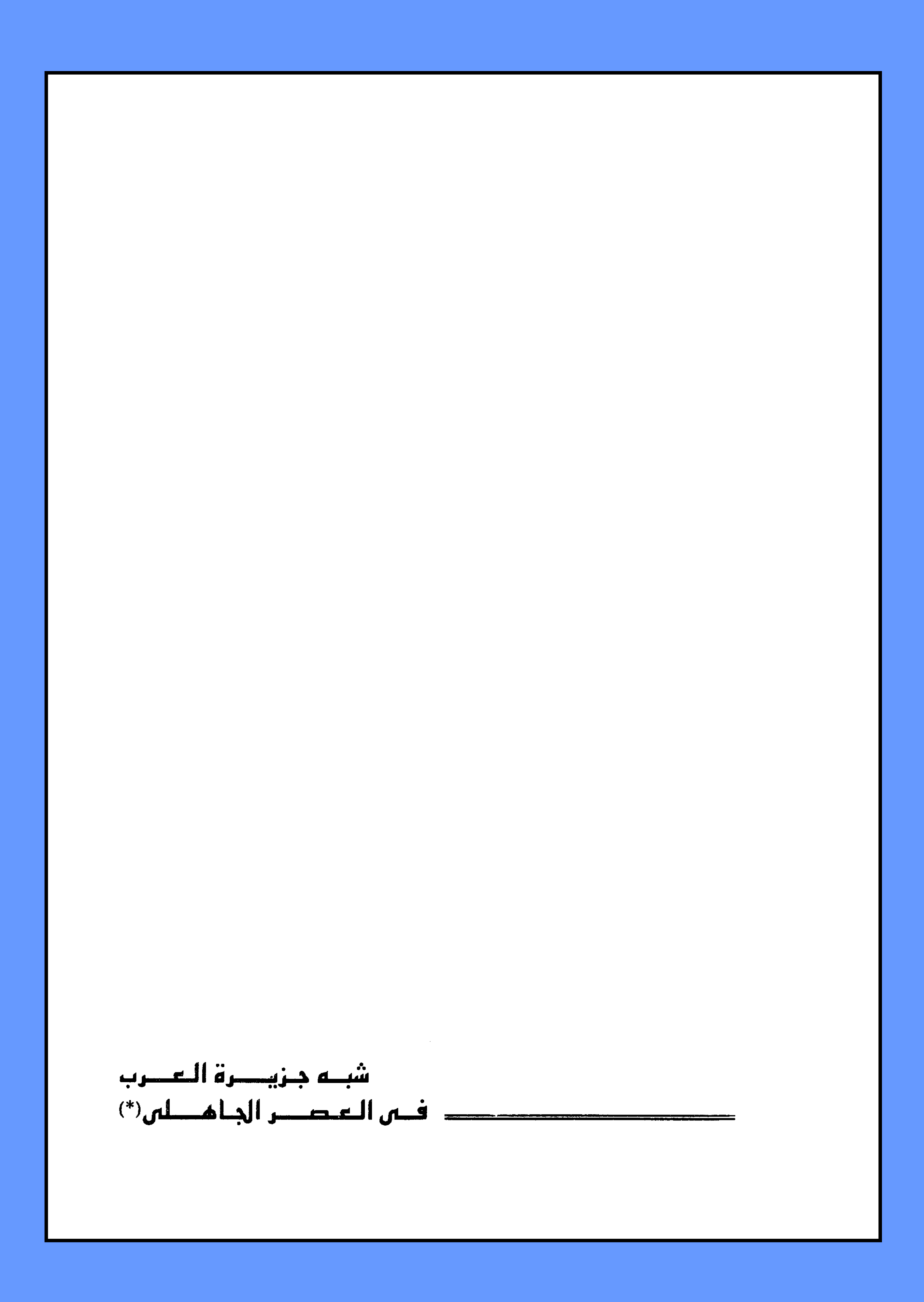
١- جوستاف لوبون - روح الجماعات - ترجمة عادل زعيتر - دار المعارف بمصر .
٢- جوستاف لوبون - السنن النفسية لتطور الأمم - ترجمة عادل زعيتر - دار المعارف بمصر .

3- Morris Ginsberg, the Psychology of Society, Londn .
4- R . M Maciver, Sharles Page; Society, an Intradactory Analysis .

(٣) الصحيح (والجمع صحاح) فى كتب الأحاديث هو الكتاب الذى يجمع أحاديث (النبى) على الأبواب (باب الصلاة، باب الزكاة، باب الطهارة وهكذا..) ، والمسند (والجمع مسانيد) تجمع فيه الأحاديث على حسب الرواة من الصحابة، فتجمع الأحاديث التى رواها عمر بن الخطاب - مثلا - عن النبى (صلى الله عليه وسلم) مهما اختلفت موضوعاتها من صلاة أو زكاة أو ميراث. وهكذا فأساس الجمع فى الصحيح وحدة الموضوع، وأساس الجمع فى المسند وحدة الصحابى الراوى.

ومثل الصحاح : صحيح البخارى وصحيح مسلم، ومثل المسند : مسند ابن حنبل .

تاريخ الخلافة الإسلامية



شبه جزيرة العرب
فى العصر الجاهلى(*)

(*) لمن لا يريد أن يتعمق فى التأصيل التاريخى أن يتجاوز هذا الفصل إلى الفصل الذى يليه.

لم تكن شبه جزيرة العرب[1] فى العصر الجاهلى، قبل ظهور الإسلام والرسالة المحمدية، أرضا قاحلة ماحلة، بلا حضارة أو مدنية[2]، معزولة عن العالم أجمع؛ لكنها كانت - رغم البوادى والمفازى وتناثر البدو وتكاثر الأعراب[3]، تضم مدنا وقرى، وكانت فى بعضها مدنيات وكانت فى بعضها حضارات ؛ وإن كانت فى مستوى عام يقل عن جيرانها من الفرس والروم والحبشة ومصر. هذا إلى أن بعض الممالك والإمارات كانت قد قامت فى الجنوب وإلى الشرق وفى الشمال من شبه الجزيرة.

ولفظ «جاهلى» لايعنى عدم معرفة الله بإطلاق، أو عدم التحضر عموما، أو انتشار الجهل وإطباقه، لكنه يفيد هذه المعانى جميعا، على نحو مايبين من الشعر الجاهلى ذاته.

أ - فهو قد يعنى عدم المعرفة بشىء أو بشخص . ذلك أن المعهود فى كلام العرب أن الجهل هو عدم المعرفة، يقال جهلت الشىء إذا لم تعرفه . وفى هذا المعنى يقول الشاعر الجاهلى السموءل بن عاديا ء:

سلى، إن جهلت الناس عنا وعنهم .·. وليـس سـواء عـالم وجهول[4]

ويقول المثل : نزو الفرار استجهل الفرار.

ويقول الشاعر سويد بن أبى كامل:

فركبنـــاهـا عـلــى مجهولـهـا .·. بصلاب الأرض فيهن شجع

ب - كما أن اللفظ قد يعنى الحمية والغضب السريع واقتراف المظالم . وفى ذلك المعنى يقول النابغة الذبيانى (المتوفى سنة ٦٠٤م):

دعاك الهوى واستجهلتك المنازل .·. وكيف تصابى المرء والشيب شامل

ويقول مضرس بن ربعى الفقسى:

إنا لنصفح عن مجاهــل قومـنا .·. ونقـيم سـالفـة العـدو الأصـيد

ويقول آخر :

حليم إذا ما الحلم كـان جـلالة .·. وأجهـل أحيانا إذا التمسوا جهلى

ويقول كعب بن سعد الغنوى (المتوفى سنة ٦١٧ م):

حليم إذا ما سورة الجهل أطلقت .·. حبَى الشيب للنفس اللجوج غلوب

ويقول عمرو بن كلثوم (المتوفى سنة ٦٠٠م):

ألا لا يجهلن أحد علينا ∴ فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ويقول عنترة العبسى (المتوفى سنة ٦١٥ م) :

وللحلم أوقات وللجهل مثلها ∴ ولكن أوقاتى الى الحلم أقرب.

ويقول :

سأجهل بعد هذا الحلم حتى ∴ أريق دم الحواضر والبوادى

وفى حديث عبد الله بن عباس (بعد الإسلام) فى هذا المعنى، قال : من استجهل مؤمنا فعليه إثمه. أى من استجهل مؤمنا (أى حمله على الجهل) فدعاه إلى شىء من خلقه، فأوقعه فى الخطأ، فعليه هو إثمه وذنبه. وفى حديث الإفك : ولكن اجتهلته الحمية، أى حملته الأنفة والغضب ودواعى الإساءة إلى أن يقع فى الجهل (أى الخطأ). وقد قال النبى (صلى الله عليه وسلم) لأبى هريرة عندما سب شخصا بأمه: إنك امرؤ فيك جاهلية ؛ أى فيك عدم الحلم والغضب السريع واقتراف المظالم.

جـ - أما معنى ألفاظ : جهل وجهالة وجاهلية بفهم دينى يفيد عدم معرفة الله أو إنكاره أو عبادة الأوثان، فيلوح أنه حدث، قبل الإسلام، بهذه المعانى الدينية، ابتداء من جماعة المعرفيين (أو الغنوصيون Gnostices [٥]). وهذه الجماعة - أو الفرقة - غير محددة المنشأ تاريخيا، وهناك من يرى أنها ظهرت بوضوح فى القرن الثانى قبل ميلاد المسيح، وأنها استمرت حتى القرن العاشر الميلادى. وثم آراء على أن هذه الفرقة - أو الجماعة أو النزعة أو الاعتقاد - وإن اندثرت ظاهريا، فإن آراءها وأفكارها باقية منتشرة، حتى العصر الحالى.

وترى هذه الفرقة أن الله معرفة: معرفة ذاتية، وبصيرة داخلية، وخبرة شخصية. وفى تقديرها أنه لايمكن أن يحدث إيمان بالله إلا عن معرفة بصيرة، فلا يصل الجاهل - بهذا المعنى - إلى معرفة الله أبدا ؛ ومن لايعرف الله فهو من ثم جاهل. وعدم معرفة الله جاهلية[٦].

وقد ظهرت أفكار هذه الفرقة فى بداية التاريخ المسيحى، كنحلة مسيحية، كانت لها أناجيل خاصة بها، كُشف عن بعضها مؤخرا، ثم نشر فيما بعد فيما يعرف بمكتبة نجع حمادى[٧]، وهى المدينة التى تم فيها العثور على تلك الأناجيل. وقد جاء فى هذه الأناجيل أن الله نور[٨]، وأن المسيح لم يصلب، وأن الذى عانى الآلام وشوهد على الصليب لم يكن المسيح، بل آخر..مجرد مظهر له وشبيه[٩]، وأن المسيح كان آنذاك يضحك على جهل الآخرين[١٠].

وجاء فى هذه الأناجيل كذلك «لقد كُرهنا واضطُهدنا، ليس فقط من جانب هؤلاء الجهال (الوثنيين)، ولكن كذلك ممن حملوا اسم المسيح»[١١]. كما جاء فيها دعوة السيد المسيح إلى

المؤمنين به لكى يشهدوا له، ومن ثم فقد كان هؤلاء - فى المحاكمات التى عُقدت لهم بتهم التجديف والإلحاد - يشهدون للمسيح باعتراف لفظى (أو لغوى) يقولون فيه: أنا مسيحى. وإذ كان يعقب محاكماتهم إعدامهم، فقد اختلط لفظ الشهادة للمسيح witness بلفظ الشهادة (أو الاستشهاد) فى سبيل العقيدة Martyrdom[١٢]، وانتقل التداخل إلى اللغة العربية ذاتها (كما دخل معنى الجاهلية باعتبارها وثنية)، فصار لفظ شهيد يعبر عن الشهادة فى مجلس القضاء أو غيره **«ولايضار كاتب ولاشهيد»** (سورة البقرة ٢: ٢٨٢)، كما يعبِّر عن معنى الاستشهاد فى سبيل الله.

* * *

ومفاد ذلك كله أن شبه الجزيرة العربية - قبل الإسلام- لم تكن منطقة جرداء من المدنية قحلاء من الحضارة، بل كانت فيها مراكز لهذه ومراكز لتلك. وأن ألفاظ الجهل والجاهل والجهالة والجاهلية لم تكن تعنى العطل من الحضارة أو البُطل من المدنية، لكنها كانت تفيد ما هو ضد العلم، كما كانت تدل على سرعة الغضب والحدة واقتراف المظالم مما هو ضد الحلم والسِّلم والتروى وحسن الأخلاق. ثم اكتسب اللفظ معنى دينيا - بتأثير فرقة المعرفيين (الغنوصيون) - فصار يعنى الوثنية أو إنكار الله وعدم الشهادة له. واستمر هذا المعنى الى مابعد الإسلام، فصار ثم مفهومان للجاهلية: الشرك والوثنية من جانب، وجاهلية (أو حدة) الخلق من جانب آخر.

ولبيان طبيعة العرب فى العصر الجاهلى، وأثر ذلك على فهمهم للإسلام وعملهم به، فإن الأمر يقتضى تناول ذلك من مناظير متعددة تبحث الحالة السياسية، والحالة العقلية، والحالة الاجتماعية، والحالة الدينية.

الحالة السياسية

كان عرب شبه الجزيرة العربية ينقسمون الى فريقين: اليمنيون أو القحطانيون (اليقطانيون) من جانب، والعدنانيون أو النزاريون أو المضريون أو المعديون من جانب آخر [١٣]. وبين هذين الفريقين يدور التاريخ العربى، والإسلامى، فى صراع مستمر وتنافس متصل وتنازع متبادل.

وكان القحطانيون (أو اليمنيون) يقيمون أصلا فى الجنوب، فى أرض اليمن، أكثر مناطق شبه جزيرة العرب خصوبة وخضرة وازدهارا. وفيها أقيمت عدة ممالك، منها مملكة معن ومملكة حضرموت التى كانت عاصمتها مدينة سبأ الشهيرة.

وكان العدنانيون (المكيون) يقيمون حول مكة، حتى اجتمع الأمر الى قبيلة قريش بزعامة قصىّ بن كلاب، فاستقرت فى مكة ذاتها، وأقامت نظاما سياسيا، سيلى بيانه.

وعندما انهار سد مأرب (بعد سيل العرم من ٤٤٧ - ٤٥٠ م ثم ٥٣٢م) خربت مملكة سبأ

(نسبة إلى عاصمتها) فتركها كثير من القحطانيين وهاجروا إلى الشمال، فمكثت قبيلة منهم (تدعى بنى خزاعة) فى مكة فترة، ثم تركتها، واستقر بعض القحطانيين فى المدينة وانتهوا الى قبيلتى الأوس والخزرج، كما ذهب بعضهم إلى الشمال الأقصى فى سوريا، وبعض آخر إلى الشمال الأدنى من بلاد العرب.

وفى هذه المنطقة الأخيرة تكونت إمارة (أو مملكة) الغساسنة التى كانت توالى، وتخضع، للروم البيزنطيين (الامبراطورية الرومانية الشرقية). وكان هؤلاء البيزنطيين يركنون إلى هذه الإمارة لتحول بينهم وبين غارات البدو الأعراب، بينما كان الفرس يعولون فى نفس الغرض على مملكة (أو إمارة) الحيرة.

وكانت إمارة الحيرة هذه تقع فى منطقة العراق الحالية، فتقف كسد منيع بين الامبراطورية الفارسية، والبدو الأعراب.

وثم تقسيمان لعرب شبه الجزيرة.

ففى التقسيم الأول: عرب عاربة (وهم قبائل عاد وثمود وطسم إلى آخر ذلك)، وقد بادوا. وعرب متعربة (وهم اليمنيون القحطانيون) يُعدون عربا من الدرجة الثانية؛ وعرب مستعربة (وهم العدنانيون) ويعتبرون عربا من الدرجة الثالثة.

وفى التقسيم الثانى: عرب عاربة هم اليمنيون القحطانيون (وهم عرب من الدرجة الأولى). وعرب مستعربة هم العدنانيون (وهم عرب من الدرجة الثانية).

وكان العرب يميزون بعضهم عن بعض، فيضع عرب اليمن القحطانيون عمائم صفر ويرفعون رايات صفر، بينما يضع عرب عدنان (المكيون) عمائم حمر ويرفعون رايات حمر. وكان كل فريق يرفع راياته فى الحرب التى كانت دائما أبدا مستعرة بينهما.

وإلى هذا التقسيم يشير أبو تمام وهو يصف الربيع فيقول:

محمرةٌ مصفرةٌ فكأنها ∴ عُصْب تيمّن فى الورى وتمضّر[١٤]

ومنذ قصى بن كلاب استقرت قريش فى مكة وكونت عصبة (وكانت من قبل تدعى قبيلة النضر بن كنانة) .. وقد أنشأ قصى هذا دارا سميت دار الندوة كانت مركز النشاط السياسى والاجتماعى والقبلى، وصار لقريش نظام سياسى وإدارى ينقسم إلى الحجابة، والسقاية، والرفادة، والندوة، واللواء، والقيادة، والمشورة، والأشناق، والقبة، والسفارة، والإيسار والأزلام، والحكومة.

وكانت قبيلة قريش قد انقسمت إلى فرعين (بطنين) كبيرين وثمانية فروع (بطون) أخرى أقل شأنا. والفرعان الكبيران هما بنو هاشم، وبنو أمية (عبد شمس)، أما الفروع الأخرى فهى نوفل وعبد الدار وأسد وتيم ومخزوم وعدى وجمح وسهم. ونظرا للتنافس الشديد على الرياسة (أو الملك أو الإمارة) بين الفرعين الكبيرين بنى هاشم وبنى أمية، وعدم قدرة أحدهما على

السيطرة على الآخر، ومن ثم على الآخرين، ليصبح له وحده الرياسة والسيادة والملك والإمارة، فقد قسمت قريش نظامها السياسى والإدارى بين جميع الفروع؛ ربما فى انتظار فرصة أو زعامة أو قيادة ترجع لأحد الفرعين الكبيرين السيطرة وتجمع الكل تحت إمارة أو مُلْك واحد.

والحجابة، هى سدانة البيت الحرام، أى تولية مفتاح بيت الله (الكعبة)، وكانت لبنى عبد الدار، وانتهت فى عهد النبى إلى عثمان بن طلحة.

والسقاية، هى سقى الحجاج كلهم الماء العذب، ونبذ التمر والزبيب والشراب لهم، وكانت لبنى هاشم.

والرفادة، هى إطعام الطعام لسائر الحجاج، إذ كانت تُمد لهم الأسمطة فى أيام الحج. وكانت لبنى نوفل.

والندوة، هى الإشراف على دار المشورة التى تجتمع فيها قريش، وغيرهم من العرب، من أهل الرياسة، ممن بلغ من العمر أربعين عاما. ولم يكن يُعقد نكاح (زواج) لقرشى إلا فيها. وكانت الندوة فى بنى عبد الدار.

واللواء، كان راية معقودة على رمح ينصب علامة على اجتماع الجيش لحرب الأعداء، وكان اسم الراية «العقاب»؛ وكان اللواء لبنى أمية.

والقيادة، هى إمارة الجيش ورياسة الحرب، وكانت تعطى لمن يُندب لذلك وإلا فلبنى أمية حيث كان اللواء.

والمشورة، هى جمع الشورى، وكانت لبنى أسد.

والأشناق، وهى فرض الديات والمغارم، وكانت لبنى تيم (ومنهم أبو بكر الصديق).

والقبة، وهى ماتودع فيه تجهيزات الجيش، والأعنّة (خيول الحرب) وكانت لبنى مخزوم (ومنهم خالد بن الوليد).

والسفارة، هى الإصلاح بين الناس والتوسّط بين القبائل أو بين البطون وكانت فى بنى عـــدى(ومنهم عمر بن الخطاب).

والإيسار والإزلام، وهى ضْرب الميسر وإخراج الأزلام، وكانت لبنى جمح.

والحكومة، هى القضاء بين الناس والفصل فى الخصومات- بالاحتكام - والإشراف على الأموال المحجّرة (أى الموقوفة على المعبودات)، وكانت لبنى سهم.

وهذا التوزّع فى الاختصاصات بين فروع قبيلة قريش كان فى حقيقته تقسيما للسلطات بينهم جميعا، لما سلف بيانه من عدم ظهور زعيم قوى أو رئيس مُطاع يجمع الكل تحت لوائه ويحشرهم فى كنفه. ويقال فى ذلك إنه لم يظهر أحد على هذه الشاكلة والقوة منذ عهد عمرو ابن لحىّ (وهو من خزاعة) . وقد بلغ عمرو هذا فى العرب من الشرف مالم يبلغه عربى قبله ولابعده فى الجاهلية، وذهب شرفه فى العرب كل مذهب حتى صار قوله دينا متبعا لايُخالف .

ويقال - فى كلام البعض - إن عمرا صار للعرب ربا (أى سيدا)، يتخذون مايراه لهم شرعة ومنهاجا، وهو أول من نصب الأصنام حول الكعبة، إذ جاء لكل قبيلة بصنم لمعبودهم ووضعه فى الكعبة ليجمعهم جميعا، ويجعل من كعبة مكة مثابة للعرب كلهم. وكان الحجاج يلبون قائلين «لبيك اللهم لبيك، لبيك لاشريك لك لبيك» لكنّ عمرا أضاف إلى التلبية «إلا شريكا هولك، تملكه وما ملك» فتبعه العرب فى ذلك، وظلت تلك هى تلبية الحجاج حتى أعادها الإسلام الى صيغتها الأولى. وفيما قيل عن عمرو هذا أنه كان له تابع من الجن يوحى إليه[١٥].

ورغم ما أنف بيانه، فقد كان لفظ «الملك» معروفا لدى قريش وعند العرب. وهو لفظ يطلق على الملك، وعلى الأمير (غالبا)، وعلى الرئيس. من ذلك ملكة سبأ وامرؤ القيس ملك الحيرة (الذى لقب نفسه فى نص وجد على قبره، ونقش سنة ٣٢٨ م : ملك العرب كلهم)، هذا فضلا عن ملوك الغساسنة فى الشمال.

وقد ورد لفظ «ملك» فى الشعر الجاهلى مرارا، بمعناه ذاك، فقد قال عبيد بن الأبرص الأسدى (المتوفى سنة ٥٥٥م):

أنـت المليـك عليـهُم ∴ وهـم العبـيد إلى القيـامهْ

وقال زهير بن جناب الكلبى :

ونادمت الملوك من آل عمرو ∴ وبعـدهم بنـى عبـد السـماء

وقال أوس بن حجر :

أم من يكون خطيب القوم إذ حفلوا ∴ لدى الملـوك ذوى أيـد وأفضـال

وعلى الرغم من شيوع لفظ «الملك»، فإن عرب نجد والحجاز كانوا يستعملون فى معناه لفظى «السيد» و«الأمير». أما فى أنحاء اليمن فقد كانوا يطلقون على الرئيس أو الزعيم أو الحاكم لفظ «القيل». وبيان اشتقاق هذا اللفظ - مقارنة بسائر اللغات السامية - يفيد أن معناه الأصلى إنما هو القائل أو المتكلم . ولذلك يُرى أن الرئيس سُمىَّ زعيما لأنه يزعم عن جماعته أى يقول عنهم، ومن ثم دُعى قيل أو مقول[١٦]. وهذا التقدير الشائع فى اللغات السامية - ومنها العربية - يربط بين الرئيس والقول ويجمع بين المُلكْ والزَّعم، فيفترض أن الرئيس هو من يقول عن جماعته وأن الملك هو من يزعم عنهم، وهكذا. وهذا الفهم يشترط فى الملك أو الحاكم أو الأمير أو الرئيس أو الزعيم قدرة فائقة على التعبير، وفصاحة واضحة فى القول، وطلاقة ظاهرة فى الحديث.

أما الحكومة فلم تكن تفيد فى العصر الجاهلى (وفى صدر الإسلام) معنى سياسة أمور الناس، وإنما كان يُقصد بها - على نحو ما أنف بيانه - وظيفة الفصل فى الخصومات،

والقضاء بطريق التحكيم فى الأنزعة، كما كانت تعنى الحكمة . وفى هذا المعنى يقول النابغة الذبيانى:

فكن كأبيك أو كأبى بـــــراء .·. تصادفك الحكومة والصواب

ويقول ذو الإصبع العدوانى:

بعد الحكومة والفضيلة والنهى .·. طـــاف الزمـــان عليهم بأوان

وقول هزيلة (من طسم) ..

لعمرى لقد حكمت لامتورعا .·. ولا فهـما عنـد الحكـومة عالما

وخلاصة الحالة السياسية فى شبه جزيرة العرب - فى العصر الجاهلى - أنه كانت بها أكثر من مملكة (أو إمارة) وأكثر من ملك (أو أمير)، إلا منطقة الحجاز، وبالذات مكة. ذلك أنه نظرا للصراع الحاد والتنافس الشّديد بين الهاشميين والأمويين، وقيام شبه توازن بينهما، فإنه لم يقم فيهم ملك، وإنما توزعت الرياسات والإمارات على كافة بطون قريش، على ماسلف إيضاحه.

على أن فراغ الرياسة وخلو الزعامة لم يمنع قريش من أن تتطلع دائما إلى قائد وقائل، يوحّد كلمتها ويجمع شملها ويرفع شأنها؛ وكان مثّلها فى ذلك عمرو بن لحى (من خزاعة التى سيطرت على مكة قبل قريش) أو مثل قصى بن كلاب الذى جمع قريشا تحت لوائه ومكن لها من السيطرة على مكة وشغْل مكان متميز فى شبه جزيرة العرب.

وإلى جانب هذا التطلع من قريش الى ملك أو أمير، فإن المؤرخين يرصدون قيام حركة كبيرة بين زعماء الحجاز - فى القرن السادس الميلادى (وهو القرن الذى ولد فيه النبى صلى الله عليه وسلم سنة ٥٧٠م) - أفضت إلى صراعات ونضالات حيث كان كل واحد منهم يطمع فى أن يستأثر بالحكم ليتمكن من أن يشيد أركان مملكة جديدة[١٧].

وتطلع قريش إلى مُلك أو إمارة، من جانب؛ وطمع زعماء الحجاز فى الملك والإمازة من جانب آخر، أمران كان لهما أثر بالغ شديد النتائج بعيد المدى على فكرة النبّوة ثم على نظام الخلافة الإسلامية. ذلك أن العرب - تحت تأثير هذين الاتجاهين - لم يستطيعوا استيعاب فكرة النبوة أو تمثل مبدأ الوحى، وإنما نظروا إليهما بمنظار الملك وحكموا عليهما بتأثير الإمارة.

وفى هذا المعنى يقول عبدالله بن الزبعرى:

لعبـت هاشـم بالملك فلا .·. خبر جاء ولا وحى نزل.

ويقول الوليد بن يزيد، الخليفة الأموى (٧٠٧ - ٧٤٤م) والذى حكم من ١٢٥ هـ /٧٤٣م إلى ١٢٦ هـ / ٧٤٤م.

تلعب بالنبوة هاشمى ∴ بلا وحى أتاه ولا كتاب

وإذا كانت النبوة ذاتها قد فُهمت من جانب القرشيين، وغيرهم، على أنها ملك وإمارة ؛ فلا غرابة أن تكون الخلافة فى تقديرهم ملكا صريحا وإمارة محضة. ومن هذا المنزع، فإن الصراع والتنافس بين الهاشميين والأمويين - على سيادة قريش والإمارة عليهم - سرعان ماظهر مع نظام الخلافة، واحتد واحتدم باسم الدين وتحت لواء الشريعة، حتى أصبحت الخلافة الإسلامية، بل والتاريخ الإسلامى نفسه، وحتى وقت قريب، بيانا ونتائج لهذا التنافس وذلك الصراع.

الحالة العقليـــة

قيل قديما : إن الشعر ديوان العرب[١٨]، بمعنى أن الشعر كان دائما سجلا واقعا حيا لأخلاقهم وعاداتهم وعقليتهم وعقائدهم، وفى جملة واحدة: إن الشعر كان ذات أنفسهم. وليس يعنى هذا أن كل الناس كانوا على مستوى الشعراء وفهمهم، أو كانوا عى عقيدتهم؛ لكنه يفيد تعبير الشعر عن طبائع الناس وعوائدهم وتفكيرهم، كما أنه غالبا مايسفر عن حقيقتهم.

فالشعر - فى لغة العرب - يعنى العلم. يقال «ليت شعرى» أى ليت علمى. وأشعره بالأمر أى أعلمه به، ومن ثم فالشاعر هو العالم ؛ ويقصد به من يشعر (أى يعلم) بما لايشعر به (أى يعلم به) غيره. وقد جاء فى القرآن الكريم لفظ «يشعركم» بمعنى «يعلمكم» «ومايشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون» (سورة الأنعام ٦:١٠٩)[١٩]

ولأن الشعر ديوان العرب كما سلف، ولأن الشاعر يعلم مالايعلمه غيره، فإن استكناه الشعر الجاهلى واستجلاء أفكار الشعراء يكون أمرا لازما، لامحيص عنه ولامعدى منه، لبيان الحالة العقلية فى العصر الجاهلى.

وقد حوى الشعر الجاهلى آراء مؤمنة بالله، وآراء ملحدة، وآراء عدمية.

أ - فمن الشعر الذى حمل الإيمان بالله وعبر عنه:

يقول امرؤ القيس (المتوفى سنة ٥٦٥م) :

تلك السحاب إذا الرحمان أرسلها ∴ روى بها من محول الأرض إيباسا

تلك الموازيــن والرحمان أنزلهــا ∴ رب البرية بين الناس مقياســا

ويقول :

أرى إبلى والحمد لله أصبحت ∴ ثقالا إذا ما استقبلها صعـودها

ويقول حاتم الطائى (المتوفى سنة ٦٠٥م).

إلهــهمُ ربى وربى إلهــهم ∴ فأقسمت لا أرســو ولا اتمعد

ويقـول :

لا أخذل المولى وإن كان خاذلا ∴ ولا أشتم ابن العم إن كان مفحما

لحى الله صعلوكا مناه وهمه ∴ من العيش أن يلقى لبوسا ومطعما

ويقول :

أ أفضح جارتى وأخون جارى ∴ معاذ الله أفعل ماحييت

ويقول :

أتانى من الديان أمس رسالة ∴ وعذرا بحى مايقول مواسل

ويقول :

نظرت بعينه فكففت عنه ∴ محافظة على حسبى ودينى

ويقول النابغة الذبيانى (المتوفى سنة ٦٠٤م) فى وصف ملوك غسان:

محلتهم ذات الإله ودينهم ∴ قويم فما يرجون غير العواقب

ويقول:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة ∴ وليس وراء الله للمرء مذهب

ويقول :

فلما رأى أن ثمرّ الله ماله ∴ فأصبح مسرورا وسد مناقره

......

ولما وقاها الله ضربة فأسه ∴ وللبر عين لاتغمض ناظره

فقال تعالى نجعل الله بيننا ∴ على مالنا أو تنجزى لى آخره

فقالت معاذ الله أفعل إننى ∴ رأيتك مسحورا يمينك فاجره

ويقول قس بن ساعدة(المتوفى سنة ٦٠٠م):

الحمد لله الذى ∴ لم يخلق الخلق عبث

ويقول المتلمس (المتوفى سنة ٥٨٠ م) :

واعلم علم حق غير ظن ∴ وتقوى الله من خير العتاد

ويقول طرفة (المتوفى سنة ٥٦٤ م) :

لتنقبن عنى المنية إنْ ∴ نّ الله ليس لحكمه حكم

ويقول ورقة بن نوفل (المتوفى سنة ٥٩٢ م):

بدينك ربا ليس ربا كمثله ∴ وتركك جنّات الجبال كما هيا

وإدراكك الدين الذى قد طلبته ∴ ولم تك عن توحيد ربك ساهيا

أدين لرب يستجيب ولا أرى .·. أدين لمن لايسمع الدهر داعيا

أقول إذا **صليت فى** كل بيعة .·. **تباركت** قد أكثر باسمك داعيا

ويقول أعشى قيس (المتوفى سنة ٦٢٩ م) :

وذا النصب المنصوب لاتنسكنه .·. **ولاتعبد الأوثان والله فاعبدا**

ويقول :

لأعطاه **رب العرش** مفتاح بابها .·. ولو لم يكن باب لأعطاه سلما

ويقول المثقب العبدى (المتوفى سنة ٥٨٧ م) :

وأيقنت **إن شاء الإله** بأنه .·. سيبلغنى أجلادها وقصيدها

ويقول عدى بن زيد (المتوفى سنة ٥٨٧ م):

سعى الأعداء لا يألون شرا .·. عليك **ورب مكة** والصليب

ويقول :

ناشدتنا **بكتاب الله** حرمتنا .·. ولم تكن **بكتاب الله** ترتفع

ويقول سلامة بن جندل (المتوفى سنة ٦٠٨ م) :

كم من فقير **بإذن الله** قد جبرت .·. وذى غنى بوأته دار محروب

ويقول ذو الإصبع العدوانى (المتوفى سنة ٦٠٢ م):

لولا أواصر قربى لست تحفظها .·. **ورهبة الله** فيما لايعادينى

الله يعلمنى والله يعلمكم .·. **والله** يجزيكم عنى ويجزينى

ويقول الحصين بن الحمام (المتوفى سنة ٦١١ م):

أعوذ بربى من المخزيا .·. ت يوم ترى النفس أعمالها

وخفت الموازين بالكافر .·. ين وزلزلت الأرض زلزالها

وسُعِّرت النار فيها العذاب .·. وكان السلاسل أغلالها

ويقول عنترة العبسى (المتوفى سنة ٦١٥ م) :

قسما **بالذى أمات وأحيا** .·. وتولى الأرواح والأجساما

ويقول :

يقصون ذا الأنف الحمى وفيهم .·. حلم وليس **حرامهم بحلال**

ويقول :

إذا حمى الوغى نروى القنا .·. **ونعف عند تقاسم الأنفال**

ويقول :

مـــاء الحياة بـذلة كجهـــنم ∴ **وجهـــنم** بالعز أطيب مــنزل

ويقول الحارث بن الكلزة :

وفعــلنا بهم كما علم اللــه ∴ ومـــا إن للخـــائنين دمـاء

ويقول مويلك المزموم يرثى أمرأته:

صلى عليك الله من مفقودة ∴ إذ لا يلائمك المكان البلقع

ويقول آخر :

صلى الاله على صفى مدرك ∴ يوم الحساب ومجمع الأشهاد[٢٠]

ويقول أمية بن أبى الصلت (المتوفى سنة ٦٢٤م):

كل دين يوم القيامة عنـ ∴ **ـد الله إلا دين الحنيفة زور**

ويقول :

إلـه العالمين وكل أرض ∴ ورب الراسـيات من الجبـال

بناها وابتنى سبعا شدادا ∴ بـــلا عمـد يُرين ولارجال

وسـواها وزينهـا بنـــور ∴ من الشمس المضيئة والهلال

ويقول :

إلـى اللـه أهـدى مدحتى وثنائيا ∴ وقولا رصينا لايني الدهر باقيا

إلى **الملك** الأعلى الذى ليس فوقه ∴ **إلـه ولا رب يكـــون مدانيـــــا**

ألا أيهـا الانســان إيـاك والـردى ∴ **فإنـك لاتخفـى مـن الله خـافيا**

ويقول لبيد (المتوفى سنة ٦٧١ م):

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ∴ وكــل نعـــيم لا محــالة زائــل

ويقول :

وكل امرىء يوما سيعلم سعيه ∴ إذا كُشفت عند **الإله** الحصائل

ويقول :

إن تقــوى ربنـــا خـير نفــل ∴ وبـإذن اللـه ريثى وعجل

أحمـد اللـــه، فــلا نــد لـــه ∴ بيــديه الخير ماشاء فعل

من هداه ســبل الخير اهتدى ∴ ناعم البال ومن شاء أضل

ويقول عمرو بن كلثوم (المتوفى سنة ٦٠٠م) :

معاذ الإله أن تنوح نساؤنا .·. على هالك أو أن تضج من القتل

ويقول زيد بن عمرو بن نفيل (المتوفى سنة ٦٢٠ م):

عذت بمن عاذ به إبراهيم .·. مستقبل الكعبة وهو قائم

ويقول :

لاهمّ إنى حرم لاحلة .·. وإن دارى أوسط المحلة
عند الصفا ليس به مضلة

ويقول :

فلا العزّى أدين ولا ابنتيها .·. ولاصنمى بنى طسم أدير

أربـا واحـدا أم ألـف رب .·. أدين إذا تقسمت الأمـور

ولكـن أعبد الرحمن ربى .·. ليغفر ذنبى الرب الغفور

فتقـوى اللـه ربكم احفظوها .·. متى ماتحفظوها لاتبوروا

ويقول :

أسلمت وجهى لمن أسلمت .·. له الأرض تحمل صخرا ثقـالا

دحاها فلما رآها استوت .·. على الماء أرسى عليها الجبالا

وأسلمت وجهى لمن أسلمت .·. له المـزن تحمل عـذبا زلالا

(ب) ومن الشعر الملحد والعدمى مايقوله الأعشى المتوفى سنة ٦٢٩م).

إستأثر الله بالوفاء وبالعـ .·. ـدل وولّى الملامة الرجلا

ويقول آخر :

حياة ثم موت ثم بعث .·. حديث خرافة يا أم عمرو

ويقول زهير بن أبى سلمى (المتوفى سنة ٦٢٧م).

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب .·. تمته ومـن تخطـى يعمـر فيهـرم

(جـ) ومن الشعر الذى يحمل ألفاظا دينية وتعبيرات دينية مثل : الوحى، الشريعة، النذير، خليل الله، البر، النوافل، مكارم الأخلاق، قصد السبيل، جبريل وميكال، سنّة وغيرها.

يقول زهير بن أبى سلمى (المتوفى سنة ٦٢٧م).

لمن الديار غشيتها بالفرفر .·. **كالوحى** فى حجر المسيل المخلد

ويقول :

دار لأسماء بالغمرين مائلة .·. **كالوحى** ليس من أهلها أرم

ويقول عدى بن زيد (المتوفى سنة ٥٨٧م):

ينتاب بالعرق من بقعان معهده .·. ماء **الشريعة** أو فيضا من الأجم

ويقول دريد بن الصمة (المتوفى سنة ٦٠٣ م):

فالطعن منى فى الوغى **شريعة**

ويقول ورقة بن نوفل (المتوفى سنة ٥٩٢ م):

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم .·. أنا **النذير** فلا يغرركم أحد

ويقول:

تلاقى **خليل الله** فيها ولم تكن .·. من الناس جبارا إلى النار هاديا

ويقول زهير بن أبى سلمى (المتوفى سنة ٦٢٧ م):

ومن يومى لايذمم **ومن يُهد قلبه** .·. إلى مطمئن **البر** لايتجمجم

ويقول النابغة الذبيانى (المتوفى فى سنة ٦٠٤ م):

لولا الهمام الذى ترجى **نوافله** .·. لقال راكبها فى عصبة سيروا

ويقول امرؤ القيس (المتوفى ٥٦٥ م):

وكل **مكارم الأخلاق** صارت .·. إليه همتى وبه اكتسابى

ويقول عبيد يغوث (المتوفى ٥٨٥ م):

أحقا **عباد الله** أن لست سامعا .·. نشيد الرعاء المقربين المثاليا

ويقول أمية بن أبى الصلت (المتوفى سنة ٦٢٤ م):

أمين **لوحى القدس جبريل** منهم .·. **وميكال** ذو الروح القوى المسدد

ويقول خالد بن عتبة الهذلى:

ولاتجزعن من سيرة أنت سرتها .·. فأول راض سنّة من يسيرها

ويقول نصيب :

كأنى **سننت** الحب، أول عاشق .·. من الناس إذ أحببت من بينهم وحدى

ويقول لبيد (المتوفى سنة ٦٧١ م):

ومن معشر **سَنّت** لهم آباؤهم .·. ولكل قوم **سُنّة** وإمامها

ويقول المتلمس (المتوفى سنة ٥٨٠ م) :

لأورث بعدى **سُنّة** يقتدى بها .·. وأجلو عن ذى شبهة أن أتوها

ويقول الحصين بن حمام (المتوفى سنة ٦١١م) :

وخفت الموازين بالكافرين .·. **وزلزلت الأرض زلزالها**

ونادى مناد بأهل القبور .·. **فهبوا لتبرز أثقالها**

ويقول :

فواعجبا حتى خصيلة أصبحت .·. موالى عز **لاتحل لها الخمر**

ويقول عنترة العبسى (المتوفى سنة ٦١٥ م):-

وبعد **العسر** قد لاقيت **يسرا** .·. وملكا لا يحيط به الكلام

ويقول :

قسما بالذى **أمات وأحيا** .·. وتولّى الأرواح والأجساما

ويقول امرؤ القيس (المتوفى سنة ٥٦٥ م):-

ومن الطريقة جائر وهدى .·. **قصد السبيل** ومنه ذو دخل

ويقول زهير بن أبى سلمى (المتوفى سنة ٦٢٧ م):-

سألنا فأعطيتم **وعدنا وعدتم** .·. ومن أكثر التسآل يوما سيحرم

ويقول كعب بن سعد الغنوى (المتوفى سنة ٦١٧ م):-

فإن تكن الأيام أحسنّ مرة .·. **إلى فقد عادت لهن ذنوب**

ويقول النابغة الذبيانى (المتوفى سنة ٦٠٤ م):-

ألم تر أن الله أعطاك **سورة** .·. ترى كل ملك دونها يتذبذب

ويقول رؤبة بن العجاج :-

ومسهم مامس **أصحاب الفيل** .·. **ترميهم حجارة من سجيل**

ولعبت طير بهم أبابيل (٢١)

ويقول الأعشى :-

واستشفعت من سراة الحى ذائقة .·. فقد عصاها أبوها **والذى شفعا**

ويقول امرؤ القيس :-

أتت حجج بعدى فأصبحت .·. كخط زبور فى **مصاحف** رهبان

ويقول أوس بن حجر :-

وباللات والعزى ومن دان دينها .·. وبالله، إن الله منهن أكبر

وإلى جانب هذا الشعر الوفير الزاخر كانت ثَمّ نماذج من النثر ذى التفاعيل الحرة والإيقاعات المرسلة، تقع فيما بين موازين الشعر وسجع الكهان، أنس لها الناس وارتاحوا، فحفظوها وتمثلوا بها، خاصة مع وجود الإيقاع وقيام المقابلات وانتصاب التوازنات، ولجوئها إلى

الاستشهاد بالظواهر الطبيعية من نجوم وأمطار وأراض وبحور، وغيرها، ودعوتها الناس إلى عبادة الله وتقواه، وما إلى ذلك.

وأشهر هذه النماذج النثرية ما يُروى عن قس بن ساعدة الإيادى (المتوفى سنة ٦٠٠ م) والذى سمعه النبى(صلى الله عليه وسلم) قبل الرسالة فى سوق عكاظ، وكان يُعجب به ويقوله أشد الإعجاب فيردده عليه أبو بكر الصديق الذى كان يحفظه عن ظهر قلب، وهو يقول :

«أيها اناس اسمعوا وعوا، وإذا وعيتم فانتفعوا . إنه من عاش مات. ومن مات فات. وكل ماهو آت آت. مطر ونبات. وأرزاق وأقوات . وآباء وأمهات. وأحياء وأموات . وجمع وشتات. وآيات بعد آيات. ليل موضوع. وسقف مرفوع. ونجوم تغور. وأراض تمور. وبحور تموج . وتجارة تروج . وضوء وظلام. وبر وآثام. ومطعم ومشرب . وملبس ومركب . ألا إن أبلغ العظات، السير فى الفلوات، والنظر إلى محل الأموات.. إن فى السماء لخبرا . وإن فى الأرض لعبرا . ليل داج . وسماء ذات أبراج . وأرض ذات رتاج . وبحار ذات أمواج. مالى أرى الناس يذهبون فلا يرجعون. أرضوا بالمقام فأقاموا. أم تُركوا هناك فناموا. أقسم بالله قسما حقا . لا آثما فيه ولا حانثا. إن لله دينا هو أحب إليكم من دينكم الذى أنتم عليه.. تبًا لأرباب الغفلة. من الأمم الخالية. والقرون الماضية. يامعشر إياد . أين الآباء والأجداد . وأين المريض والعواد. وأين الفراعنة الشداد. أين من بنى وشيد وزخرف ونجد، وغره المال والولد. أين من بغى وطغى. وجمع فأوعى. وقال أنا ربكم الأعلى. ألم يكونوا أكثر منكم أموالا. وأطول منكم آجالا. طحنهم الثرى بكلكله. ومزقهم بتطاوله . فتلك عظامهم بالية . وبيوتهم خاوية . عمرتها الذئاب العاوية. كلاّ بل هو المعبود...»

وقد قال أحد معاصرى قس بن ساعدة عنه :« دنوت منه وسلمت عليه فرد السلام، وإذا بعين خرارة فى أرض خواء ومسجد بين قبرين .. قال (قس)، هذا قبر أخوين لى كانا يعبدان الله معى فى هذا المكان لايشركان بالله شيئا.

* * *

وهكذا، فإن شبه جزيرة العرب بعامة، وأرض الحجاز بخاصة، كانت قبل البعثة المحمدية زاخرة بأفكار وآراء وأقوال كثيرة وواضحة ومحددة عن الله، وتوحيد ذاته، وصفاته، واليوم الآخر ؛ كما كانت ثم ألفاظ وعبارات وصيغ دينية متداولة بين الجميع ببساطة وطلاقة مثل : أسلمت، وسنة، وشريعة، ووحى، ونذير، ونوافل، وذنوب، وجهنم، وحلال، وحرام، وشفاعة ومصحف، والله أكبر. وزلزلت الأرض زلزالها، وأبرزت أثقالها، وبعد العسر يسرا، وعدنا وعدتم (أو عدتم وعدنا)، وصلى الله (أو الإله) على فلان، وليس كمثل الله شىء. إلى آخر ذلك.

وقد كان لكل أولئك أثر هام على فهم العرب (أو بالأحْرى الكثير منهم) لرسالة النبى

محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى تقديرهم لها، حتى من هؤلاء الذى بشروا بها وكانوا منتظرين لها عاملين بما دعت إليه.

فأمية بن أبى الصلت قال :-

ألا نبىٌّ منا فيخبــرنا .·. مابعد غايتنا فى رأس محيانا

ومع ذلك فعندما قابل النبى (صلى الله عليه وسلم) وقرأ عليه النبى أوائل سورة يس أعرض وتأبّى ولم يسلم. وفيما بعد قال عنه النبى (صلى الله عليه وسلم) لقد أسلم شعر أمية ولم يُسلم قلبه . فشعره كله إسلام فى إسلام، ومع ذلك فقد رغب عن الإيمان بالرسالة المحمدية . وزيد بن عمرو بن نفيل (ابن عم عمر بن الخطاب) كان أول من ذكر لفظ الإسلام فى الشعر العربى، وكانت تصرفاته كلها (على نحو ماسوف يلى فيما بعد) إسلاما فى إسلام، ومع ذلك فإنه لم يؤمن برسالة النبى (صلى الله عليه وسلم) مع أنه أدرك الرسالة وتوفى بعدها بفترة .

ولقد جرى بين العرب قبل البعثة النبوية قول يقول «لقد أظل عهد نبى»، ومع ذلك فعندما جاء النبى (صلى الله عليه وسلم) لم يسلموا ولم يسلّموا به، ولعل ذلك راجع إلى انتشار أفكار التوحيد والدين والإسلام والألفاظ والعبارات السالف بيانها على ألسنة الشعراء وفى ديوان العرب وفى وجدان الناس، مما جعل هؤلاء المترددين فى الإيمان بالنبى (صلى الله عليه وسلم) أو العازفين عن الاعتقاد فى رسالته يصدرون فى تصرفاتهم عن اعتبار هذه الرسالة جزءاً من أعمال الشعراء وامتدادا لأقوال الحكماء، صيغت فى أسلوب مغاير للقالب الشعرى ومقارب لأسلوب قس بن ساعدة، وظنوا أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قصد بدعوة الناس إلى الإيمان به رسولا لله ونبيا لهم أن يصبح سيدا عليهم وملكا فيهم، ومن ثم فقد ظلوا أمدا محجوبين عن استيعاب فكرة النبّوة، واستمروا أبدا معزولين عن تشرب مبدأ الرسالة؛ ونظروا إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) نظرة من يرجو سيادة باسم الله، ويطلب ملكا بدعوى النبوة.

ولو أنصَف هؤلاء وهؤلاء لأدركوا أن ورود ألفاظ دينية فى قصيدة لشاعر أو وجود صيغ مشتركة فى الشعر والقرآن لايقدح فى رسالة النبى (صلى الله عليه وسلم) ولا ينال من إعجاز القرآن . فالقرآن نزل بلغة عربية وكان من الضرورى أن تتضمن مفرداته ألفاظا عربية وأن تحتوى آياته على صيغ شائعة، لكنه - مع ذلك - جماع كل قول وفصل أى خطاب، وإعجازه فى شموله وإحاطته وفى تركيبه ذاته . ومن جانب آخر، فإن الشعراء كانوا يطلقون قولا أو رأيا أو مثلا لكنهم لم يعملوا أبدا على إيجاد الحالة الوجدانية العامة التى تجعل من أفكارهم معتقدا كاملا شاملا، وهذا بذاته هو الفارق الهام بين الشاعر والنبى، بين الحكيم والرسول . فالنبى أو الرسول لايكتفى بقول شارد أو برأى واحد. لكنه يعمل جاهدا على نشر الدعوة وعلى تكوين الجماعة المؤمنة، ويجاهد فى ذلك مهما وجد عنتا أو صادف إرهاقا أو تعرض للأذى.

غير أنه مما لاشك فيه أن الأذهان المختلطة والأفهام المضطربة فى استيعاب رسالة النبى (صلى الله عليه وسلم) وتمثل دعوته وتشرب روح الدين، كانت ذات أثر حاسم ومباشر فى

تحول الخلافة إلى ملك، وصيرورتها سلطانا أرضيا ونزوعها إلى السيطرة المادية والانبساط السلطانى والانتشار التملكى، وتنكبها روح الدين وصميم الإسلام.

لقد سلم الناس للنبى طوال حياته، وما إن توفاه الله حتى ظهرت نزعات التأمّر وبدت رغبات التملك ؛ وشيئا فشيئا تحولت الخلافة إلى ملك عضوض وانتهت إلى إمارة دنْيوية.

الحالة الاجتماعية

كانت الحالة الاجتماعية، فى شبه جزيرة العرب، قبل البعثة المحمدية، أخلاطا متنافرة وأمشاجا متناثرة، لا انسجام بينها ولاتوافق أو تقارب. ذلك أن سكان شبه الجزيرة كانوا مختلفين اختلافا شديدا فى أحوال الحضارة والمدنية والبداوة.

ففى مكة، كانت تقيم قبيلة قريش[٢٢]، وكان رجالها يعملون بالتجارة أو يشتغلون بخدمة الكعبة والحجاج؛ وكانوا لذلك يشعرون بتميز خاص واعتزاز بأنفسهم. فمع وجود أكثر من كعبة فى منطقة شبه الجزيرة، مثل كعبة الطائف، وكعبة نجران فى اليمن وغيرهما [٢٣]، فإن وجود مكة فى طريق القوافل، واتجاه سادة قريش الى وضع أصنام لمعبودات البلاد والقبائل الأخرى داخل الكعبة فى مكة؛ هذا وذاك جعل من تلك الكعبة - بالذات - كعبة للناس جميعا ومثابة لكل أهل شبه الجزيرة، يمرون بها فى روحاتهم وغدواتهم ضمن القوافل، أو عندما يقصدون مكة للتجارة، ويجدون فيها أربابهم؛ فيجد أهل الطائف معبودهم اللات، ويجد أهل المدينة معبودهم العزى.. وهكذا. ومؤدى ذلك أن صارت مكة أشبه مايكون بمجمع (بارثينون parthenon) لأرباب العرب، وصارت كعبتها متميزة على باقى الكعبات حتى جبّتهم، وصار أبناء قريش بذلك مُستعلين على غيرهم، يرون أنهم رجال الله وأنهم سدَنة بيت الله.

وشأن التجار، ورجال الدين، فإن المكيين كانوا يقولون عن غيرهم ممن يقيمون فى مدن (أو بالتعبير القرآنى قرى) أخرى، ويعملون بالزراعة إنّهم أكّاريون، أى حراثين للأرض، أى زراعا، أى فلاحين، وكانوا من ثم يستعلون عليهم. وفى حديث أبى جهل عندما طُعن فى وقعة بدر أنه قال: «لولا أن قتلنى أكارى» . أى أنه لم يكن يأسف لموته، بل يحزن لأن أكّاريا (فلاحا من أهل المدينة) هو الذى قتله.

وكان أهل يثرب (المدينة) - على سبيل المثال - كشأن أهل المدن (القرى) صناعا وزراعا، أهل استقرار وعمل. وكانوا من هذا المعنى ينظرون إلى أهل مكة نظرة دنيا. وقد روى أن بعض المنافقين من الأنصار - فى عصر النبى - كانوا يقولون عن أهل مكة إنهم : الجلابيب[٢٤]، مما يفيد أن هؤلاء كانوا يرتدون الجلابيب ويختلفون بها عن أهل المدينة الذين كانوا يرتدون الْحلَلْ، وما يعْنى اتجاه أهل المدينة (أو على الأقل من كانت فيهم حمية الجاهلية) إلى الحط من شأن أهل مكة، والنظر إليهم على أنهم أقل منهم حضارة وأدنى مستوى.

وقد استمر هذا الصراع الحضرى بين أهل المدينة (القحطانيون) وأهل مكة (العدنانيون)

زمنا طويلا جدا، وصبغ التاريخ الإسلامى بصبغته، وكان له أثر حاسم على فكرة الخلافة ونظام الحكم فى الإسلام.

ومن أمثلة هذا الصراع أن أهل المدينة ظلوا طوال قرون وجود العرب فى الأندلس فى خلاف دائم مع أهل مكة، يصفون ذوقهم بأنه ذوق «بلدى» نسبة إلى البلد أو البلد الأمين (اسم مكة فى القرآن الكريم) إشارة بذلك إلى أنه ذوق غير مصقول، فيه خشونة وجفاف[٢٥]. كما كان أهل مكة - من جانب آخر. يعتبرون أنهم هم «الناس» وأولادهم هم «أولاد الناس» أى الارستقراطية أبناء الذوات (ذوو الحيثية) وأبناء العلية؛ آخذين لفظ الناس من أنه اللفظ الذى كان يطلق على القرشيين (أبناء قبيلة قريش)، وربما كان ذلك مأخوذا من لفظ «الناسة»[٢٦] وهو أحد أسماء مدينة مكة ؛ فإن نُسبوا إلى الناسة كانوا هم الناس.

وإلى جانب أهل الحضر (أو المدر) الآخرين فى شبه الجزيرة العربية، الذين كانوا يستقرون فى مدن (قرى) مثل الطائف وخيبر وغيرها، كان يوجد أهل الوبر أو الأعراب أو الأعاريب أو العربان الذين كانوا ينتشرون فى البادية[٢٧]. وكان هؤلاء - بلا شك - شأن أهل البدو البُدائيين، أقل كثيرا فى درجات التحضر وأدنى بمراحل فى سلم التمدن. وفيهم يقول القرآن الكريم : «الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله»(سورة التوبة ٩: ٩٧)، ويقول: «قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم» (سورة الحجرات ٤٩:١٤).

وأغلب هؤلاء الأعراب لم يدخلوا الإسلام- كما يقول القرآن - طائعين مختارين للدين ذاته، لكنهم فعلوا ذلك تسليما لسلطة النبى وسلطان المؤمنين من المهاجرين والأنصار، فظلت نظرتهم - من ثم - إلى مقام النبوة نظرة محكومين إلى حاكم، وتابعين إلى سيد، ورعايا إلى ملك، وهى نظرة سوف يكون لها أثرها الخطير فى تحديد معنى الخلافة، والخلط بينها وبين الملكية أو القيصرية أو الامبراطورية.

وليس أدل على تقدير وتفكير هؤلاء الأعراب من أنهم - حتى فى عصر النبى - كانوا يتوقعون المغانم من دخولهم الإسلام. كما كانوا يفهمون الصدقة (الزكاة) على أنها إتاوة ويكرهون أداءها، حتى لقد طلب بعضهم من النبى أكثر من مرة وضعها عنهم أنفة منهم وكبرياء، لولا أن ألزمهم بها القرآن بالآية «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم» (سورة التوبة ٩: ١٠٣)

وبعد وفاة النبى رفض كثير من هؤلاء الأعراب إعطاء الصدقة (الزكاة) إلى الخليفة أبى بكر، اعتبارا منهم بأن هذه الصدقة بنص الآية المنوه عنها خاصة بالنبى وحده، وأن حكمها رُفع عنهم بموته، وهى من ثم تُعد إتاوة إن دفعوها لغير النبى[٢٨]. وقد حاربهم أبو بكر على تفسير له مغاير حتى استسلموا لرأيه وعادوا يدفعون الصدقة (الزكاة) له. غير أنه كانت لهذه

الحرب، ولفهم الأعراب ولتخلفهم الحضارى أثر بالغ على الاتجاه الحربى أو العسكرى فى الإسلام، وعلى فكرة الخلافة ذاتها ورياسة المسلمين عموما.

وأبلغ وصف لهؤلاء الأعراب البدو أهل البادية والوبر، ماجاء فى شعر للقطامى (ولو أنه عاش فى العصر الأموى)، إذ يقول:

فمن تكن الحضـارة أعجبته .·. فـأى رجـال بـادية ترانـا ؟

ومن ربط الجحاش فإن فينا .·. قنـا سُلُباً وأفراسـا حسـانا

وكنّ إذا أغرن على قبيـل .·. فأعوزهن نهب حيث كـانا

أغرن من الضّباب على حلال .·. وضَبة أنـه من حـان حـانا

وأحيـانا على بكـر أخينـا .·. إذا مـا لـم نجـد إلا أخـانـا

ومن هذا الشعر الذى قيل فى العهد الأموى يبين حقيقة خلق الأعراب أو البدو البدائيين (أهل الوبر)، حتى فى العصر الإسلامى، وكيف أنهم - على عكس ما يقال - قد يتحللون من أى خلق أو رابطة أو قيم أو مثل، حتى ولو كانت الأخوة أو الدين - إذا ما كان فى ذلك سلب أو نهب.

ومن هؤلاء الأعراب نشأت جماعات الصعاليك(٢٩)، وهم فقراء ولصوص معا. كانوا يعيشون جائلين فى القفار والبوادى متحللين من كل رابطة أو خلق، مستخفّين بأى مبدأ أو قيمة، طالبين رزقهم من الصيد والغزو والنهب والسلب.

وفى هؤلاء الصعاليك يقول حاتم الطائى:

لحـى اللـه صعلـوكا مناه وهمـه .·. من العيش أن يلـقى لبوسا ومطعمـا

وللـه صعلـوك يسـاور همـه .·. ويمضى على الأحداث والدهر مقدما

ويقول :

عُنينا زمـانا بالتصعلك والغنـى .·. كما الدهر فى أيامه العسر واليسر

ويقول :

ولن يكسب الصعلوك حمدا ولا غنى .·. إذا هو لم يركب من الأرض معظما

ويقول تأبط شرا الفهمى المتوفى سنة ٥٩٠ م :

قليل التشـكى للمهـم يصيبـه .·. كثير الهوى، شتى النوى والمسـالك

يظـل بمومـاة ويمسـى بغيرهـا .·. جحيشا ويعرورى ظهـور المهـالك

إذا حـاص عينـيه النوم لـم يـزل .·. له كالئ من قلـب شيحـان فاتك

ويجـــعل عينـيـه ربيـــئة قلبــه ∴ إلى سلـة مـن حـد أخلــق صـائك

يرى الوحشة الأنس الأنيس ويهتدى ∴ بحيث اهتــدت أم النجوم الشوابك

ويقول عنترة العبسى:

لحى اللــه صعلـوكا إذا جـن لـيـله ∴ مصافى المشاش آلفـا كـل مجـزر

يعـد الغـنى مـن دهـره كـل ليـــلة ∴ أصــاب قراها مــن صديـق ميسر

ينـام عشـاء ثـم يصبــح طاويـا ∴ يحت الحصى عـن جنـبه المتعــفر

قليـل التمــاس الـزاد إلا لنفــسه ∴ إذا هــو أمسى كالعريش المجـــور

فـذلـك إن يلــق المنــية يلقـــها ∴ حميدا، وإن لم يستـغن يوما فأجدر

وهذا الطبع الصعلوكى الذى يتحلل من النظام والروابط ويتعلل بالعدمية والفوضوية كان منتشرا راسخا فى الأعماق، مستقرا كامنا فى النفوس، وإن بدا على السطح فى صور واضحة أو أوضاع ظاهرة؛ وقد كان من أهم الأسباب التى أدت الى خلط الرياسة بالدين وصبغ الخلافة بالشريعة . ذلك لأن أصحاب مثل هذه الطباع - كما يقول عبد الرحمن بن خلدون بحق - لايحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة . وبتعبير آخر، فإن مثل هؤلاء الصعاليك الفوضويين العدميين - وأمثالهم وأضرابهم - وهم كثير، لايدينون لسلطة إلا إذا اصطبغت بالدين، ولايتطامنون لرياسة إلا إذا اختلطت بالشريعة، ولا يخضعون لأحكام إلا إذا كانت مقدسة.

الحالة الدينية

أ - كانت شبه جزيرة العرب، قبل البعثة المحمدية، تموج بكثير من المعتقدات والشرائع.

وجلىٌ مما سلف إيراده من الشعر الجاهلى أنه كان لدى كثير من العرب إدراك لوجود إله واحد للكون هو الله، وأنه كانت لكل قبيلة - مع هذا - أو إلى جانب هذا - معبود خاص جعلت له تمثالا، أى صنما.

فكانت اللات (وهى فى الغالب تأنيث لكلمة الله) معروفة فى آثار تدمر والنبط، وكانت تُمثل فى صخرة فى الطائف، وكانت تعبدها ثقيف.

وكانت الُعزى تمثل فى شجرات فى وادى نخلة عن يمين الذاهب من مكة إلى العراق، وكانت تعظمها قريش وبنو كنانة.

وكانت مناة [٣٠] إلهة قضاء الموت، وكانت تتمثل فى صخرة على ساحل البحر تراق عليها دماء الذبائح، وقد كانت تعظمها قبائل الأزد والأوس والخزرج.

وكان هُبَل مصنوعا من العقيق، فى هيئة إنسان.

وكان ثم تمثال لأساف (فى صورة رجل يقال إنه ابن عمرو) على الصفا، وآخر لنائلة (فى هيئة أنثى يقال إنها بنت سهل) على المروة[٣١].

وفى سبيل قريش لتثبيت مكانتها بين العرب، وترسيخ شأن الكعبة (التى آمنوا بأن إبراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام هما اللذان أقاماها) بينهم لتكون مثابة لهم جميعا، فقد عمدت إلى وضع أصنام لهذه الأرباب ولغيرها من أرباب العرب حول الكعبة، لتضمهم إليها وتربطهم بها[٣٢].

وكان العرب يتخذون هذه التماثيل (أو الأصنام) شفاعة لله. ويبين ذلك بجلاء مما جاء فى سبب تنزيل ونسخ آيتين من سورة النجم. ذلك أن النبى (صلى الله عليه وسلم) كان قد تلى على كبراء قريش سورة النجم فقال: «والنجم إذا هوى . ماضل صاحبكم وما غوى..... أفرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى» (تلك الغرانيق العلا. وإن شفاعتهن لترتجى) ثم أكمل السورة كلها وسجد فى آخرها، فسجد القوم (من القرشيين) - الذين لم يكونوا قد آمنوا به - جميعا ؛ ورفع الوليد بن المغيرة ترابا إلى جبهته فسجد عليه (لعدم إمكانه السجود على الأرض)، وقالوا قد عرفنا أن الله يحيى ويميت، وهو الذى يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده، فإذا جعلت (والقول للنبى) لها نصيبا فنحن معك. غير أن جبريل عليه السلام قال للنبى (صلى الله عليه وسلم) بعدئذ إنه لم يوح إليه بالجملتين (تلك الغرانيق «الطيور البيض». العلا، وإن شفاعتهن لترتجى) وأوحى الى النبى مايفيد نسخهما. ثم نزلت فى ذلك الآية «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته (تلاوته)[٣٣] فينسخ الله مايلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته» (سورة الحج ٢٢ : ٥٢).

وكان بين العرب من يصلى، بصلاة لا تُعرف . كما كان بعضهم يصوم ويتحنث أى يتحنّف. وكان من هولاء عبد المطلب جد النبى (صلى الله عليه وسلم) الذى كان يتحنث فى شهر رمضان، ويصومه نفس الصيام الذى فرض فى القرآن على المسلمين فيما بعد . وكان العرب يعتمرون ويحجون بنفس الشعائر التى فُرضت على المسلمين بعد ذلك، فيما عدا الاضافة - التى سلف بيانها - إلى التلبية، إذ كانت هذه الاضافة «إلا شريكا هولك، تملكه وما ملك»، قيل إن الذى أضافها هو عمرو بن لحى (من بنى خزاعة)، ثم نسخها الإسلام ورفعها من التلبية.

وظهرت قبل البعثة النبوية بفترة جماعة سمت نفسها : الحنيفية . والحنيفية لفظ مأخوذ من لفظ حنيف العبرى (חנף)[٣٤] وكان اليهود يطلقونه على كل من يختتن دون أن يعتنق اليهودية، وأطلقه العرب على الشىء أو الشخص المستقيم. وقيل إن من كان على دين ابراهيم فهو حنيف عند العرب، وقيل الحنيف من سنته الاختتان، فلما جاء الإسلام سموا المسلم

حنيفا[٣٥]، وقد قرأ البعض الآية الكريمة «إن الدين عند الله الإسلام» بقراءة تقول: «إن الدين عند الله الحنيفية»[٣٦].

وفى معانى الحنيفية، والحنيف، قيل :

تعلَّـم أن سيهديـكم إليـنا .·. طـريـق لايجـور بكـم حنـيف

وقيل :

وأدركن أعجازا من الليل بعدما .·. أقـام الصلاة العـابد المتحـنف

وقيل :

أقامـت بـه كمقـام الحنيـ .·. ـف شهرى جمـادى وشهـرى صفر

وكان أشهر هؤلاء الحنيفية ورقة بن نوفل، وأمية بن أبى الصلت، وقس بن ساعدة، وزيد بن عمرو بن نفيل وعثمان بن الحويرث، وعبيد الله بن جحش. وزيد هذا هو أول من ذكر لفظ الإسلام فى شعره، على نحو ما انف بيانه؛ كما أنه قال للنبى (صلى الله عليه وسلم) قبل البعثة: كيف تأكلون ماذُبح على النّصب؛ وكان يسند ظهره الى الكعبة ويقول : ليس فيكم من هو على ملة إبراهيم غيرى[٣٧]. وقيل إن عبد المطلب جد النبى (صلى الله عليه وسلم) كان من الحنيفية.

ب - وكانت اليهودية منتشرة فى شبه جزيرة العرب قبل البعثة المحمدية بقرون، وكانت ثم مستعمرات يهودية فى تيماء، وفى فدك وفى خيبر وفى وادى القرى وفى يثرب . وقد كانت أهمها جميعا يثرب هذه التى أصبحت مدينة النبى، أو المدينة اختصارا . وكان اليهود فيها ثلاث قبائل رئيسية هى: بنو النضير، وبنو قينقاع، وبنو قريظة.

ويرى بعض الباحثين أن اليهودية فى بلاد العرب لم تكن تطبق شريعة التلمود بدقة، وإنما بتأويل اقتضته ظروف الحال.

وكان لهؤلاد اليهود كتاب مقدس، هو العهد القديم، الذى يطلق عليه اسم «التوراة»، وكانوا هم يشيرون إليه بلفظ «الكتاب» ويؤمنون أنه قد أوحى به من الله إلى أنبيائهم كلمة كلمة. وكانوا يصلون خمس صلوات كل يوم، اختُصرت إلىَ ثلاث صلوات، فى أول النهار، وفى وسط اليوم، وعند الليل. وكان لهم دعاء يتلونه - كما جاء فى التلمود (فى المشنا: أى النّصوص) - عندما يظهر الخيط الأبيض من الخيط الأزرق، قبل طلوع الشمس . وكانوا يصومون يوم عاشوراء (يوم كيبور) فى اليوم العاشر من شهر تشرين، وكانوا مطالبين بالإحسان وإعطاء الصدقة (zedakah زَدَقَه). وعند الصلاة - وحيثما كانوا - كان عليهم أن يوجهوا وجوههم إلى بيت المقدس. وكانوا يعتقدون أن اللغة العبرية - التى كانوا يقرءون بها التوراة والتلمود - هى لغة الجنة، أو اللسان المقدس، مع أن هذه اللغة لم تنشأ إلا فى القرن التاسع قبل الميلاد (بعد موسى عليه السلام بأربعة قرون) ولم تصبح لغة حديث إلا فى القرن الثالث الميلادى . وكان يؤذن لنسائهم أن يدخلن المجمع (الكنيس) يوم السبت بشرط وضع الحجاب[٣٨].

وفى التاريخ اليهودى واقعة هامة جدا، ذلك أن الملك اليهودى يوحنان هوركانوس أرغم طوائف بنى أدوم (الأدوميون) على اعتناق اليهودية صاغرين ؛ وكانت حجته فى ذلك أن الأدوميين إخوة لهم فى الجنسية (أى أنهم من جنس واحد)، إذ لم تكن بينهم فروق ظاهرة فى العقلية أو التقاليد، ومن ثم فقد أراد الملك بإرغام هؤلاء الأدوميين على اعتناق اليهودية أن يزيل الفارق الدينى ويوحد الجميع تحت عبادة إله[٣٩] واحد . وهذه الواقعة صارت مثلا في التاريخ، ونموذجا فى الواقع، لتوحيد شعب مُعين أو جماعة من جنس واحد، بإرغامهم جميعا على اعتناق عقيدة واحدة وعبادة إله واحد.

وقد كان ليهود المدينة أثر كبير فى التاريخ الإسلامى، ذلك أنهم لفتوا أنظار الأوس والخزرج إلى قرب ظهور نبى، فلما صادف بعض من هؤلاء النبى (صلى الله عليه وسلم) فى مكة سارعوا إلى بيعته (مبايعته) قبل أن يبايعه اليهود، ورغبة منهم فى أن يتميزوا على هؤلاء بنبى عربى، كما يفخر اليهود بأنبيائهم العبرانيين. ولما هاجر النبى (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة استبشر اليهود به، وظنوا أنه سوف يكون نصيرا لهم - وهم أهل الكتاب - على الأوس والخزرج الذين كانوا مشركين. وقد حرروا مع النبى (صلى الله عليه وسلم) صحيفة للتعاون فى المدينة (سوف يأتى بيانها تفصيلا فى الفصل التالى) . ثم حدث بعد ذلك خلاف بينهم وبين النبى (صلى الله عليه وسلم) لأسباب كثيرة، منها رغبة النبى فى إسلامهم حيث كان يقول : «لو آمن بى عشرة من اليهود لآمن بي اليهود[٤٠] وهو اتجاه للنبى (صلى الله عليه وسلم) لتوحيد الشرائع كلها فى شريعة واحدة، ما أمكن ؛ غير أن اليهود رفضوا الإيمان بالإسلام والتصديق بالنبى (صلى الله عليه وسلم)، لاعتقادهم أنه لارسول بعد موسى عليه السلام، وأن الأنبياء يكونون من بنى إسرائيل.

ولقد كان هؤلاء اليهود يعتقدون أن النبى (صلى الله عليه وسلم) خاص بأمته من العرب الأميين (أو الأمميين أى غير اليهود)، وتصوروه كأحد أنبياء بنى إسرائيل المتأخرين أشعيا وإيليا ودانيال وزكريا وحزقيال وملاخى ويوحنا، هاديا ومبشرا ونذيرا، لا يحكم أبدا ولا يحارب قط . فلما استبانوا له صورة غير ما تصوروه، ربطوا بين النبى (صلى الله عليه وسلم) وبين سليمان بن داود عليهما السلام، وهما عندهم (اليهود) ملكان وليسا نبيين، ثم أذاعوا وأشاعوا هذا الربط والفهم ليصوروا الإسلام على أنه سياسة وليس دينا .

وهذا الفهم وذاك الربط كانا ذا أثر كبير على عقلية المسلمين وفهمهم للخلافة، سواء تم من خلال اليهود الذين كانوا قد أسلموا، وأسلم بعضهم رياء ورئاء ، ليكيدوا للإسلام من داخله، أو تم من سوء فهم بعض العرب للواقع وللمشابهة الإسرائيلية . وقد شاب ذلك معنى الخلافة بكثير من الخطأ وكان له أثر بليغ فى صبغها - فيما بعد - بصبغة الملك .

(جـ) وكانت للمسيحية مراكز عدة فى شبه جزيرة العرب، تفرقت بين النساطرة فى الحيرة (أرض العراق)، واليعاقبة فى غسان وسائر قبائل الشام، هذا فضلا عن الصوامع فى وادى القرى .

وكانت أهم هذه المراكز كلها نجران، التى كانت فيها كعبة نجران قبل أن تتنصّر، ثم صارت الكعبة فيما بعد بيعة . وقد أثرت المسيحية على بعض العرب حيث كان القسس والرهبان يردون الأسواق يعظون ويبشرون[41].

وكانت بعض فرق المسيحية غير صحيحة الاعتقاد من جانب الفرق الأخرى، كتلك الفرقة التى كانت تعبد مريم (أم المسيح) والتى تدعى بالمريمانية، وترى أن الثالوث المقدس يتكون من الله والمسيح ومريم. وإلى هذه الفرق أشار القرآن فى تصحيحه لما تعتقده وتدين به.

ومع انتشار المسيحية، فإن اليهودية فى شبه جزيرة العرب، وقبل البعثة النبوية، كانت ذات أهمية بالغة، وكان كثير من أفكارها قد انتشر بين العرب، خاصة مع تقديرهم العقلى الذى يميل إلى بساطة التوحيد وينأى عن التعقيد الفلسفى للاهوت المسيحى ؛ حتى أن بعض الباحثين يرى أنه لولا ظهور الإسلام لاعتنق العرب اليهودية.

ومما يلاحظ- نتيجة لما سلف - أن أول إشارة للمسيحية والسيد المسيح فى القرآن الكريم لم تجئ قبل السنة العاشرة من البعثة النبوية .

(د) وكانت فى بلاد العرب شريعة أخرى هى الصابئة، وكان مركزها حران (فيما بين النهرين، أى فى أرض العراق) واستمرت حتى القرن العاشر الميلادى . وقد ورد ذكر الصابئين فى القرآن مرتين :«إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون» (سورة البقره ٢:٦٢، وبتبديل آخر فى سورة المائدة ٥ : ٦٩).

وترى الصابئة أن لكل شئ - من الكواكب وغيرها - روحانية، كما كانت تصلى ثلاث صلوات فى اليوم، أولها قبل طلوع الشمس بقليل، والثانية عند الظهر، والثالثة مع الغروب . وكانت صلواتهم ركوعا وسجودا [41].

ويلوح أن لهذه الفرقة صلة بالديانة المصرية القديمة، لأن صلاة أخناتون كانت ركوعا وسجودا كذلك، هذا فضلا عن ارتباطها بحركة الشمس التى كان اخناتون يرى فيها مظهرا لقوة الله . يضاف إلى ذلك أنهم - مثل المصريين - كانوا يمتنعون عن أكل الثوم والباقلاء وبعض البقول ؛ كما كانوا يعظمون الأهرام والنبى إدريس (أوزوريس المصرى)[43].

ولا يُعرف - على وجه التحديد - اشتقاق اسمهم، وقيل إنه من اللفظ العبرى صباؤت، بمعنى الملائكة أو الجنود السماوية ؛ كما قيل إنه من لفظ سابى المصرى .

(هـ) وكانت فى شبه جزيرة العرب فرق قليلة متناثرة تدين بالمجوسية أو تدين بالمانوية، وكلتاهما من بلاد فارس . والمانوية تنسب لمانى الذى بشر بها فى القرن الثالث الميلادى وأعلن نبوته سنة ٢٤٢ م ، وهى متأثرة بالبوذية والغنوصية تأثرا واضحا .

وكان مانى يعترف بكل الرسالات السابقة عليه، ويزعم أنه كان نوحا فى عصر نوح،

وإبراهيم فى عهد إبراهيم، وموسى فى زمن موسى، وعيسى فى وقت عيسى؛ كما كان يقول إنه الخاتم الذى تنتهى به الرسالات جميعا (٤٤) .

* * *

وهكذا ، يبين أن أحداث التاريخ ومفاهيم الناس واعتقادات الشعوب لاتصدر عن أمر واحد أو سبب مفرد أو رأى مطلق، وإنما يحدث ذلك نتيجة لتضافر كثير من الأمور وتشابك عديد من الأسباب واختلاط وفير من الآراء.

وقد تحددت نظرة كثير من العرب لرسالة النبى ثم للخلافة من بعده بمسائل متنوعة وأمور متغايرة جعلتهم محجوبين عن إدراك مفهوم النبوة معزولين عن استيعاب صميم الرسالة، يرون الملك أكثر مما يرون النبوة، ويلحظون جانب الحكم بأظهر مما يلاحظون جانب الدين.

وكان من العوامل التى وطأت لهذه النظرة ومهدت لذاك الاتجاه، وجود إمارات وأمراء وممالك وملوك فى شبه جزيرة العرب، على مدى تاريخها؛ والنظر إلى الرئيس على أنه أمير أو ملك؛ والخلط بين القول والقيل والزعم والأمر والرياسة؛ وقيام نظام إدارى فى مكة موزع بين بطون قريش لاينقصه إلا ظهور ملك أو غلبة أمير ليصبح دولة موحدة قوية تسود بلاد العرب جميعا. هذا بالاضافة إلى انتشار الفكر الدينى والمفردات الدينية والتوحيد بالله لدى شعراء العرب، وارتفاع شأو الحنيفية، مما حمل المخطئون على الظن بأن النبى أحد هؤلاء، وأنه عندما يبشر بأنه وحده - دونهم - رسول الله ونبيه إنما يفعل ذلك بقصد الغلبة وبهدف التملك، وخاصة أن طباع العرب - وفيهم الأعراب الذين كانوا يشكلون أغلبيتهم - لايمكن أن تخضع لسيادة أو ترتضى إمارة أو تقبل حكما إلا إذا انطوى على صبغة دينية، وقد عزز ذلك فيهم انتشار أسلوب الصعلكة وغلبة الاتجاهات العدمية والنزعات الفوضوية.

وإلى جانب ذلك كله فإن الإسرائيليات من جانب، واليهود الذين اعتنقوا الاسلام ليكيدوا له من الداخل من جانب ثان، كانت لهما آثار سلبية بعيدة المدى.

وبهذه الأسباب، وغيرها مما سيلى بيانه، اهتز إدراك كثير من العرب لرسالة النبى، واضطرب فهمهم عن فكرة الخلافة وعن طبيعة نظامها وعن شخص الخليفة.

التعليقات والهوامش

(١) يراجع :

١- Encyclopedia Britannica , Macro , 1977 . Vol 8 p 214 .

٢- Encyclopedia Americana , Vol 2 , p 159 . -

٣- الأستاذ أحمد أمين - فجر الإسلام - الجزء الأول ص ١ وما بعدها.

٤- دكتور حسن إبراهيم حسن - تاريخ الإسلام السياسى - الطبعة الأول سنة ١٩٣٥ - ص ١٩ وما بعدها.

٥- الأستاذ ميخائيل شاروبم - الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث - الطبعة الأولى سنة ١٨٩٨ - الجزء الثانى - ص ٢ وما بعدها.

(٢) المراجع السابقة .

(٣) العرب خلاف العجم، والأعراب غير العرب. فالأعرابى هو البدوى ويجمع اللفظ على أعراب أو أعاريب (ويطلق عليهم - كذلك - لفظ العربان). والعربى إذا قيل له ياأعرابى غضب؛ ذلك لأن الأعرابى هو البدوى صاحب النجعة والانتواء وارتياد الكلأ وتتبع مساقط الغيث (المطر). فهو من ثم لاينزل بالمدن ولايقيم بالقرى ولايتصل بالحضر إلا لقضاء حاجة ثم يعود إلى حاله. وما جاء فى القرآن عن الأعراب : «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» وكذلك : «الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ماأنزل الله» هاتان الآيتان عن قوم من بوادى العرب قدموا على النبى إلى المدينة طمعا فى الصدقات لا رغبة فى الإسلام، فسماهم القرآن : الأعراب.

وكان العرب زمن النبى - وما بعده - يرون أن من رجع بعد الهجرة إلى موضعه من البادية والإقامة فيها مع الأعراب من غير عذر كالمرتد. وفى الحديث، ثلاث من الكبائر منها التعرب بعد الهجرة، أى العودة إلى البادية والإقامة فيها مع الأعراب بعد أن كان مهاجرا إلى المدينة (يراجع لسان العرب، مادة عرب).

(٤) الشعر الوارد فى هذا الكتاب مأخوذ أكثره من الكتب التالية : الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى؛ جمهرة أشعار العرب لأبى زيد محمد بن أبى الخطاب القرشى؛ ديوان الحماسة لأبى تمام؛ دراسة الشعراء : امرؤ القيس والأعشى والنابغة وزهير والحطيئة للأساتذة محمد حسن نائل المرصفى وإبراهيم الابيارى وعبد الحفيظ شلبى - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٤ - الصادرة عن المكتبة التجارية الكبرى؛ تاريخ ابن الأثير؛ معجم البلدان لياقوت؛ شرح ديوان أمية بن أبى الصلت - دار مكتبة الحياة ببيروت؛ شعراء النصرانية فى الجاهلية للأب لويس شيخو - نشر مكتبة الآداب سنة ١٩٨٢؛ مجموعة كتب الروائع الصادرة فى بيروت سنة ١٩٣٧؛ جورجى زيدان تاريخ آداب اللغة العربية، رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى.

(٥) يراجع :

١- Encyclopedia Britannica, ibid, Vol 8 p 214.

٢- Encyclopedia Americana, Vol 12 p 824.

٣- Hans Jones, The Gnostic Religion, Second Edition, Beacon Press, Boston.

٤- Elaine Pagels, The Gnostic Gospels, Vintage Books.

(٦) المراجع السابقة :

(٧) The Nag Hammadi Library, Edited by : James M. Robinson.
Harper & Row, Publishers.

(٨) تراجع الكتب المذكورة فى هامش رقم ٤.

(٩) The Gnostic Gospels, ibid, p. 87, 89, 100

(١٠) ibid, p 87.

(١١) ibid, p 123.

(١٢) ibid p 10, 99, 108.

(١٣) المراجع المذكورة فى هامش رقم "١" بالاضافة الى كتاب "تاريخ اليهود فى بلاد العرب" للدكتور اسرائيل ولفنسون أستاذ اللغات السامية بدار العلوم - نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٢٧.

(١٤) فالتيمن تفعيل لفظ اليمن، والتمضر تفعيل لفظ مضر، فالألوان الحمر والصفر فى ورود الربيع تشير فى تقدير الشاعر الى الرايات الحمر لليمنيين والصفر للمضريين.

(١٥) على بن برهان الدين الحلبى - السيرة الحلبية - دار المعرفة ببيروت - المجلد الأول - ص ١٦.

(١٦) الأستاذ كارل نالينو - تاريخ الآداب العربية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٤ ص ٨١.

(١٧) تاريخ اليهود فى بلاد العرب - المرجع السابق - ص ٨٩.

(١٨) ابو الهلال العسكرى - كتاب الصناعتين - الطبعة المصرية سنة ١٣٢٠ وفيها يقول : الشعر ديوان العرب وخزانة حكمتها ومستنبط آدابها ومستودع علومها».

(١٩) لسان العرب ماده "شعر". وثم رأى على أن لفظ "شعر" مأخوذ من اللغة العبرية، من لفظ "شير" بمعنى الترتيلة أو التسبيحة القدسية، ومن يرجع ذلك يرى أنه لم يرد فى اللغة العربية لفظ «شعر» بمعنى ألف البيت أو القصيد؛ وكل مافيها شعر بمعنى قال الشعر، وثم فارق بين هذا وذاك. يراجع فجر الإسلام، المرجع السابق، ص٦٦.

(٢٠) وفى رثاء حسان بن ثابت للنبى (صلى الله عليه وسلم) قال :

صلى الاله ومن يحف بعرشه .·. والطيبون على المبارك أحمد

يراجع شرح ديوان حسان بن ثابت الأنصارى، ضبط وتصحيح عبد الرحمن البرقوقى، ونشر المكتبة التجارية الكبرى ص٩٩.

(٢١) وقد أوردت بنت الشاطىء فى جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٨/٥/٩، الآيات الخاصة بزلزلة الأرض (للحصين بن الحمام) وقالت كأن الشاعر نظر فيها الى سورة الزلزلة، لأنها إسلامية اللفظ والمعنى والروح . وهذا يصدق بالطبع على باقى الشعر المماثل والسالف بيانه فى المتون.

(٢٢) قيل فى اسم قريش : انه من التقريش أى جمع القروش، كما قيل انه تصغير لسمك القرش المتوحش.

(٢٣) مثل كعبة شدّاد الإيادى وكعبة غطفان والكعبة اليمانية (بيت ذى الخلصة)، وكعبة ذى غابة الملقب بالقدس. يراجع الهمدانى : الإكليل جزء ٨ ص ٤٨، الزبيرى : تاج العروس سنة ١٣٠٦هـ، ص ٢٧١، الكلبى: كتاب الأصنام سنة ١٩٢٤ ص ١٦. دائرة المعارف الاسلامية عن الكعبة باعتبارها «بانثيون» شبه الجزيرة فى العصر الجاهلى.

(٢٤) السيرة الحلبية - المرجع السابق - ص ٥٩٦.

(٢٥) د. دوزى - تاريخ مسلمى أسبانيا - الجزء الأول، الحرب الأهلية ترجمة دكتور حسن حبشى، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - سنة ١٩٦٣ ص ١٦٤.

(٢٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى - تاريخ الطبرى : تاريخ الرسل والملوك - تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم - نشر دار المعارف بمصر - الجزء الثانى - ص ٢٨٤.

(٢٧) يراجع هامش رقم ٣.

(٢٨) الامام القرطبى - الجامع لأحكام القرآن - طبعة دار الشعب - ص ٣٠٨٣، المراجع المبينة فى هامش رقم ١، السيرة الحلبية - المرجع السابق.

(٢٩) تاريخ الآداب العربية - المرجع السابق - ص ٥٧ ومابعدها ، ص ١٤٠ ومابعدها.

(٣٠) منى كان الها للخمر، ورد ذكره فى العهد القديم، فقد جاء فى سفر أشعيا «وأما الذين تركوا الرب ونسوا جبل قدسى فرتبوا الى جد (صنم كنعانى) ومائدة وملأوا لمنى خمرا ممزوجا» فصل ٦٥ : ١١.

(٣١) يراجع تاريخ الاسلام السياسى - المرجع السابق - صفحة ٨٤ - ٨٥، الكافى تاريخ مصر القديم والحديث - المرجع السابق صفحة ١٧ - ١٩.

(٣٢) السيرة الحلبية - المرجع السابق - ص ١٦.

(٣٣) تاريخ الطبرى - المرجع السابق - ص ٣٤٠، ٣٤١.

(٣٤) تاريخ اليهود فى بلاد العرب - المرجع السابق - ص ٧٩، Abraham 1. Katch, Judaisn in Islam. Sepher - Hermon Press, New York. p. 108.

(٣٥) لسان العرب - مادة حنف Yehezkel Kaufmann, The Religion of Jsrael, Schocten Books, New York

(٣٦) أبو بكر عبد الله بن أبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى - كتاب المصاحف - دار الكتب العلمية ببيروت - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ - ص ٧٠ هامش رقم ١. والقراءة مروية عن مصحف عبد الله بن مسعود.

(٣٧) السيرة النبوية - ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافرى المتوفى بمصر سنة ٢١٣ هـ) وتحقيق طه عبد الرءوف سعد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر - الجزء الأول ص ٢٠٦ ومابعدها حيث جاء بها «زيد بن عمرو بن نفيل لم يقبل يهودية ولا نصرانية وفارق دين قومه فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التى تذبح على الأوثان، ونهى عن قتل الموءودة، وقال أعبد رب ابراهيم...

.. وقد .. قدمت الى النبى سفرة أو قدمها اليه (الى زيد) النبى فأبى عبد الله أن يأكل منها وقال لست آكل ماتذبحون على النصب..

.. وقال (زيد) عند استقبال الكعبة : لبيك حقا حقا، لبيك تعبدا ورقا..

عذت بمن عاذ به إبراهيم ∴ مستقبل القبلة وهو قائم

والى جانب هؤلاء الحنيفية - وأحيانا قبلهم - قام فى العرب أناس يدعونهم الى عبادة الله الواحد الأحد منهم من اعتبر نبيا ضيعه قومه مثل خالد بن سنان.

وجاء فى سيره ابن هشام - المرجع السابق - أن «فيميون» نزل فى نجران ومر عليه عبد الله بن التامر .. فجعل يجلس اليه ويسمع منه حتى أسلم، فوحد الله وعبده وجعل يسأله عن شرائع الاسلام. ص ٢٩. ثم صار عبد الله التامر هنا يدعو الناس فيقول «ياعبد الله أتوحد الله وتدخل فى دينى .. فيقول نعم، فيوحد الله ويسلم. ص ٢٩ كذلك.

(٣٧) تاريخ اليهود فى بلاد العرب - المرجع السابق، Judaism in Islam, ibid. p 3, 112, 128. and the Introduction. the Religion of Israel, ibid.

(٣٩) تاريخ اليهود فى بلاد العرب - المرجع السابق - ص ٧٩
(٤٠) المرجع السابق ص ٣٧، صحيح البخارى - الجزء الثانى - ص ٥١.
(٤١) المراجع المشار اليها فى هامش رقم ١.
(٤٢) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستانى - الملل والنحل - الجزء الثانى - ص ٦١-١٠٣، الموسوعة العربية الميسرة ص ١١١٢، الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث - المرجع السابق - ص ١٩.
(٤٣) أوزوريس - أهم أرباب (سادة) قدماء المصريين - هو النبى ادريس. وأصل اسمه يسر، ومعناه غير معروف تماما، لكنه أصبح يعنى : قوة أو قدرة أو عزم، وقد صار نطقه - فى بعض اللهجات - يسرا أو أسير أو أوزير، وهذا النطق الأخير أصبح عند الاغريق أوزريس كعادتهم فى اضافة الياء والسين الى آخر الكلمات للتنوين، وقد نقل الاسم الى العرب باستبدال الدال بالذال، وهو تحول عادى فى نطق العرب لبعض الألفاظ غير العربية، وبذلك أصبح الاسم «ادريس». وقد ورد ذكره فى القرآن الكريم مرتين «واذكر فى الكتاب إدريس انه كان صديقا نبيا.. ورفعناه مكانا عليا»، «واسماعيل وادريس وذا الكفل، كل من الصابرين» وورد ذكره فى تاريخ الطبرى - الجزء الأول ص ١٧٢ ومابعدها؛ اليعقوبى ١:٨ - ٩، ١٦٦، ابن الأثير ١:٤٤؛ الديار بكرى (تاريخ الخميس ص ٦٦)؛ الثعلبى (عرائس المجالس ص ٥٠، ٥١) وفيها أن ادريس (أوزريس) أول من خط بالقلم وأول من خاط الثياب ولبس المخيط وأول من نظر فى علم النجوم. وجاء فى «اخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطى، ان إدريس (أوزريس) «أقام ومن معه بمصر وأنه دعا الناس الى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والى طاعة الله عز وجل، وعرفهم السياسة المدنية وعلمهم العلوم. وهذا القول قريب مما ذكره بلوتارك عن أوزريس.

ويلاحظ أن بعض المؤرخين يخلطون بين إدريس واخنوخ ويظنهما شخصا واحدا، لأن اسم ادريس لم يرد فى ثبت الانبياء الوارد فى التوراه، والواقع أنهما مختلفان، فاخنوخ عاش فى بلاد مابين النهرين فى حين أن ادريس (أوزريس) أول ملك لمصر، وأول نبى ورسول فيها، منذ عهود ماقبل التاريخ (حوالى ٦٠٠٠ سنة قبل ميلاد المسيح).

ولتفصيل أكثر يراجع :-

١- E.A. WALLIS BUDGE, The Gods of the Egyptians. Dover Publisher. Vol 2 p 113.
٢- E.A. Wallis Budge, Osiris. Dover Publisher 2 vol.
٣- ايزيس وأوزوريس، رسالة بلوتارخوس، ترجمة الدكتور حسن صبحى بكرى عن اليونانية، نشر الألف كتاب - كتاب رقم ٢٣٥ - مطبعة دار القلم.

(٤٣) The Gnostic Religion, ibid, p. 206.

عهـــد النـــبى
(٦١٠ - ٦٣٢م)

على ما سلف تفصيله فى القسم السابق، فلقد كان فى شبه جزيرة العرب - قبل بعثة النبى (صلى الله عليه وسلم) - اتجاهان أو تطلعان . أولهما: يتوجه إلى ظهور ملك للعرب كلهم؛ وثانيهما: يتشوف إلى بزوغ نبىّ للعرب جميعاً.

والاتجاه الملكى، أو التطلع إلى ملك، كان يسود بين رؤساء القبائل كما كان ينتشر بين العامة. وكان مثله فى ذلك امرؤ القيس ملك الحيرة الذى لقب نفسه (سنة ٣٢٨م) ملك العرب كلهم؛ هذا فضلاً عن ملوك اليمن الذين كانوا يبسطون نفوذهم على أرض الحجاز خاصة. وقد رُوى فى ذلك أن عبد المطلب (جد النبى) توجه لتهنئة سيف بن ذى يزن الحميرى لاستنقاذه اليمن من الحبشة - بعد مولد النبى بعامين- فقال له «أنت أبيت اللعن.. ملك العرب الذى له تنقاد، وعمودها الذى عليه العماد... نحن أهل حرم الله وسدنه بيته... وفد التهنئة...»[1]

وإلى جانب هذه الملوك، فإن التطلع كان يمتد إلى - أو يشمل على - عمرو بن لُحىّ (من خزاعة التى ملكت مكة قبل قريش) والذى قيل عنه إنه كان رباً (أى سيداً) للعرب، لا يبتدع لهم بدعة إلا اتخذوها شرعة، ولا يستن لهم سنة إلا انتهجوها طريقاً؛ وشُهر أنه قد كان له تابع من الجن يوحى إليه [2] . كما كان التمنى (بظهور ملك) يتمثل بقصى بن كلاب الذى جمع قريش فى مكة (حوالى سنة ٤٠٠ م) ، وبسط نفوذهم على الكعبة، حتى أصبح رجالها يسمون رجال الله، وجيران بيت الله، وصفوة الخلق.. كما صار زوار الكعبة يسمون ضيوف الرحمن.. وهكذا، مما جعل لقريش نفوذاً حقيقياً بين العرب ومركزاً ممتازاً فيهم [3] .

والاتجاه النبوى، أو التشوف إلى نبى، كان يدور بين الشعراء ، وجماعة الحنيفية؛ كما كان يجرى كذلك بين كثير من الناس. وقد أنف بيان نماذج من أشعار الشعراء ومن آراء الحنيفية؛ وهى تقوم- جميعاً- على فكرة التوحيد لله، ومكارم الأخلاق، وتحريم أكل ما ذُبح على النُصب، وتجنب شرب الخمر، ونبذ التشفع بالأصنام، والصوم، والحج، والتطهر، وما إلى ذلك مما جاء به الإسلام فى رسالة النبى (صلى الله عليه وسلم) .

وقد ركز بيت من الشعر لأمية بن أبى الصلت هذا التشوف إلى ظهور نبى، فى قوله :

ألا نبـى منـــا فيخـــبرنـــا .·. ما بعد غايتنا فى رأس محيانا

ولعل هذا التشوق الحاد إلى نبى عربى كان هو السبب فى، أو النتيجة إلى، ظهور عدة أنبياء سابقين على النبى (صلى الله عليه وسلم) ، دعوا كذلك إلى الإسلام .

فقد ظهر من يدعى فيميون، ونزل فى نجران، ومر عليه عبدالله بن الشامر فجعل يجلس إليه ويسمع منه حتى أسلم ، فوحد الله وعبده، وجعل يسأل (فيميون) عن شرائع الاسلام . ثم تولى عبدالله بن الشامر هذا دعوة الناس إلى الاسلام فكان يقول لمن يدعوه «يا عبدالله : أتوحد الله وتدخل فى دينى!» ، فإن قال نعم وحّد الله وأسلم [٤] .

وكذلك ظهر خالد بن سنان، وهو الذى قال عنه النبى (صلى الله عليه وسلم) فيما بعد، إنه نبى ضيّعه قومه .

وكان زيد بن عمرو بن نفيل قد استعمل لفظ الاسلام فى شعره- قبل البعثة النبوية مباشرة- على نحو ما سلف الإلماع إليه- وإن لم يدع النبوة؛ بينما قيل إن أمية بن أبى الصلت (وهو من الطائف) كان يتوقع النبوة لنفسه، فلما اصطُفى لها النبى محمداً نفس عليه ذلك .

ومن المتنبئين أبو قيس بن أنس الذى ترهب ولبس المسوح، وفارق الأوثان واغتسل من الجنابة، وتطهر من الحائض من النساء؛ وكان يقول :

فأوصيكم بالله والبر والتقـــى .·. وأعراضكم، والبر بالله أولّ
وإن قومكم سادوا فلا تحسدونهم .·. وإن كنتم أهل الرياسة فاعدلوا

ويقول :

سبحوا الله شرق كل صبـــاح .·. طلعت شمسه وكل هـــلال
عالم السر والبيان لدينـــا .·. ليس كل ما قال ربنا بضـلال
يا بنى الأرحام لا تقطعوهـا .·. وصلوها قصيرة من طـوال
واتقوا الله فى ضعاف اليتامى .·. ربما يستحل غير الحـلال [٥]
واجمعوا أمركم على البر والتقو .·. ى وترك الخنا وأخذ الحـلال

ومما لا ريب فيه أنه لم يكن ثم خيط دقيق حاد واضح ظاهر بين الأتجاهين : الملكى والنبوى، بل إنهما كانا متداخلين متقاطعين مختلطين متشابكين، مما أوجد لدى الناس، وفى التاريخ، فهما غائماً وإدراكاً غامضاً وحكماً مهتزاً لما هو من النبوة وما هو من الملك؛ ما يكون من الرسالة وما يكون من الرياسة، ما يصدر عن الدعوة وما يصدر عن الإمارة، ما مبعثه الهداية وما مبعثه الزعامة.

ويلوح أن غالب الناس- فى عهد النبى (صلى الله عليه وسلم) - كانوا يتصورون نوعاً من المزج بين النبوة والملك، بين الرسالة والرياسة، بين الدعوة والإمارة، بين الهداية والزعامة؛ فينتظرون نبياً ملكاً، ويتوقعون رسولاً أميراً، ويتصورون قائلاً قائداً. وإلى هذا يشير القرآن إذ يقول على لسانهم «وقالوا لولا نُزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم» (سورة الزخرف ٤٣ : ٣١) يقصدون بذلك أنهم كانوا يريدون أن تكون الرسالة فى الوليد بن المغيرة كبير مكة أو فى عروة بن مسعود الثقفى كبير الطائف [٦] . وقد رد عليهم القرآن فهمهم هذا بالآية الكريمة «الله أعلم حيث يجعل رسالته» (سورة الأنعام ٦ : ١٢٤).

وهذا الخلط بين النبوة والملك، بين الرسالة والرياسة، بين الدعوة والإمارة، بين الهداية والزعامة أثر على فهم المؤمنين والمسلمين فى عهد النبى، ثم فى عهود الخلفاء والأمراء من بعده، وكان له أثره الحاسم فى أن تتحول الخلافة إلى مُلك عضوض، وأن تصبح إمارة مطلقة، وتصير حكما مستبداً.

فالمؤمنون القحاح قليل، وفى هذا يقول القرآن الكريم «وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين» (سورة يوسف ١٢ : ١٠٣). وهؤلاء المؤمنون نظروا إلى رسالة النبى من جانبها الصحيح، فرأوها نبوة، ورسالة، ودعوة، وهداية؛ ومن ثم جاهدوا دونها بأموالهم وأنفسهم ، يريدون وجه الله، ويتطلعون لإعلاء الحق، لا ينظرون إلى غنائم ولا يجنحون إلى الأسلاب ولا يطمعون فى السبايا. **أما المسلمون- غير المؤمنين- من الأعراب والبدو والصعاليك والمؤلفة قلوبهم والمنافقين والطلقاء (الذين أطلقهم النبى عند فتح مكة)، هؤلاء جميعاً- وقد كانوا أكثر الناس- مالوا بنظرتهم إلى جانب الملك وجنحوا بنفوسهم إلى الطمع فى الغنائم والجشع فى الأسلاب، وقصدوا الحصول على الثروات وجمع السبايا ومقارفة السلطان.**

وهذا الاتجاه الملكى الدنيوى المطماع يظهر بجلاء فى المؤلفات الاسلامية التى كُتبت بعد عصر النبى (صلى الله عليه وسلم) بفترة طويلة، حين كان الاتجاه قد استقر وغلب واستتب، فعاد إلى الماضى يعيد تشكيله من جديد وصياغته مرة ثانية وصبه فى قوالبه الذاتية، بمنظاره هو ومفاهيمه الخاصة، ثم يتزل عليه خفايا نفسه ويسقط فوقه طوايا ذاته؛ ومن ثم يصور النبوة ملكاً ، ويجعل الرسالة إمارة، ويشكل الاسلام سياسه، ويصوغ الشريعة حزبا، ويلوّن الإيمان حـــربا.

فقد جاء فى سيرة ابن هشام أنه «كان فى حجر باليمن ... كتاب بالزبور كُتب فى الزمان الأول يقول : لمن ملك ذمار؟ (اسم مدينة) : لحمير الأخيار. لمن ملك ذمار؟: للحبشة الأشرار. لمن ملك ذمار؟ : لفارس الأحرار. **لمن ملك ذمار؟ لقريش التجار** [٧] .

وجاء فيها أن ثابت بن قيس قال أمام النبى (صلعم) : ثم كان من قدرته (قدرة الله) **أن جعلنا ملوكاً** واصطفى من خير خلقه رسولاً [٨] .

وجاء- كذلك- أن أم النبى آمنة بنت وهب حُدثت (من الغيب) فقيل لها : إنك حملت بسيِّد هذه الأمة .

وورد فى تاريخ الطبرى أن الكاهن سطيح- وهو كاهن اليمن- قال لربيعة بن نصر- الذى كان قد رأى رؤيا هالته وفظع بها- ... «**إن مُلك اليمن سينقطع برجل** (من ولد غالب بن فهر بن مالك بن النضر) **يكون الملك فى قومه إلى آخر الدهر.** ثم أضاف - لتأكيد ذلك : نعم والشفق والغسق، والفلق إذا اتسق، إن ما أنبأتك به لحق» [٩] .

كما ورد فيه أيضاً أن كاهنا يدعى السائب قال لكسرى الفرس : لئن صدق ما أرى

ليخرجن من الحجاز سلطان يبلغ الشرق، تخصب عنه الأرض كأفضل ما خصبت عن مُلك كان قبله. [١٠] .

وفى سيرة ابن هشام أن رجلاً عاير امرأته فقال لها : إنك تمنين (تتمنين) محمداً ملك الحجاز [١١] .

هذا فهم يتكلم عن الملك والسيادة والسلطان ولا يتحدث عن النبوة والرسالة والدعوة، وهو - بلا شك- فهم البدو والأعراب والصعاليك الذين أصبحوا - فى فترة - غالب المسلمين، والذين يقول فيهم القرآن أنهم مسلمون (على الظاهر) غير مؤمنين (فى الباطن) ، ويقول إنهم لا يعرفون حدود ما أنزل الله «الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله» (سورة التوبة ٩ : ٩٧) ، «ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء» (سورة التوبة ٩: ٩٨) ، «قالت الأعراب آمناً قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم» (سورة الحجرات ٤٩ : ١٤) .

وهذا الفهم العليل والتقدير الكليل هو الذى شكل مفهوم الخلافة ومضمون الحكم فيما بعد. وعلى سبيل المثال فقد رُوى أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قال عن على بن أبى طالب إنه **أبو الأملاك** (أى أبو الملوك) كما روى نفس القول عن عبد الله بن عباس ، بل وأضيف أنه قال عنه إنه أبو الخلفاء كذلك، وقال العباس (عم النبى) إن النبى قال له: سيملك هذه الأمة بعددها (عدد بعض النجوم) من صلبك». [١٢]

وواضح - فى التقدير السديد - أن هذه الأقوال قد رويت (وانتُحلت) بقصد تثبيت ملك العباسيين - بحديث للنبى ، من جانب العباسيين وأنصارهم ؛ أو لتقويض هذا الملك - بحديث للنبى كذلك - من جانب العلويين وأشياعهم. والقول - فى هذه الصيغة أو تلك - يجعل من العباسيين ملوكا ، ويصور ولايتهم على أنها مُلك.

المحمـــد

شاع - فى شبه جزيرة العرب قبل البعثة النبوية ، بل وقبل ميلاد النبى «صلى الله عليه وسلم» قول يردد انه «قد أظل عهد نبى » ، كما ذاع أن النبى المنتظر « محمد » ، فبدأ البعض - لأول مرة فى تاريخ العرب - يطلقون على ابنائهم اسم «محمد» طمعا فى أن يكون هو النبى المنتظر .

وليس يُعرف على وجه التحديد كيف ظهر القول بأنه «قد اظل عهد نبى» وهل يعود إلى تكهنات الكهان أو رؤى العرافين أم حسابات المنجمين أم أقوال اليهود أم اعتقاد المسيحيين (بالمجيء الثانى للسيد المسيح) ؛ أم أن ذلك كان نتيجة شيوع الأفكار الدينية فى شعر الشعراء ، وذيوع دعوى النّبوه بين بعض المصلحين.

و«محمد» كإسم، لم يكن معروفا للعرب، والذى كان معروفا لهم اسم «محمود». فمن قبيلة بنى قينقاع اليهودية كان يوجد محمود بن سبحان ومحمود بن دحيه، فضلا عن غيرهما[١٣].

وفى ظهور اسم محمد يقال إن محمد بن عدى كان قد سئل كيف سماه أبوه فى الجاهلية محمدا؛ «فقال: سألت أبى (فى ذلك) فقال: خرجت رابع أربعة من تميم نريد الشام، فنزلنا عند غدير عند دير، فأشرف علينا الديرانى (من الدير) وقال: إن هذه للغة قوم ماهى لغة أهل هذه البلد. فقلنا له: نحن قوم من مضر (مضر بن ربيعة).. فقال: إن الله سيبعث فيكم نبيا وشيكا .. فسارعوا إليه، وخذوا حظكم ترشدوا، فإنه خاتم النبيين. فقلنا: وما اسمه؟ قال: محمد .. فأضمر كل واحد منا إن رزقه الله غلاما سماه محمدا».[١٤]

والذين يُعرفون ممن سُموا «محمدا» غير النبى - لطمع آبائهم أن يكون فيهم النبى ثلاثة: محمد بن سفيان بن مجاشع (جد الفرزدق الشاعر) ومحمد بن أجيحة بن الحلاج بن الجريش، ومحمد بن حمران بن ربيعة[١٥] (ولم يُذكر فى هؤلاء محمد بن عدى الذى روى الرواية السالفه عن رجل الدير). وقيل إن من أدرك الإسلام ممن اسمه محمد، هم محمد بن ربيعة ومحمد بن الحارث ومحمد بن مسلمه. وقيل إن هذا الأخير ولد بعد ميلاد النبى (صلى الله عليه وسلم) بأكثر من خمسة عشر عاما.

وخلافا لذلك فقد عدّ البعض ممن سُمّى بمحمد ستة عشر، ونظمهم فى قوله:

إن الذين سموا باسم محمد .·. من قبل خير الخلق ضعف ثمانِ

ابن البراء مجاشع بن ربيعة .·. ثم ابن مسلم يحمدى حرمانى

ليثى السليمى وابن أسامة .·. سعدى وابن سواءة همدانى

وابن الجلاح مع الأسيدى يافتى .·. ثم الفقيمى هكذا الحمرانى[١٦]

وورد فى السيرة الحلبية أن عبد المطلب جد النبى سماه عندما ولد «قُثَم» بمعنى مَجْمع الخير، على اسم عم له كان قد توفى وهو صغير[١٧]؛ حتى قالت أمه آمنة بنت وهب إنها أخبرت فى المنام أن اسمه محمدا. وقد دعى ذلك بعض المستشرقين من كتاب السيرة النبوية إلى الزعم بأن اسم محمد كان اسما نبويا، أى اتخذه النبى لنفسه عندما بدأ رسالته. غير أن المستفاد مما سلف أنه إذا كان عبد المطلب قد سمى النبى حقا باسم «قثم»، فقد عاد وسماه «محمدا» كطلب إمه؛ أما لأنها أخبرت بذلك فى المنام، وإما لأنها أمّلت أن يكون هو النبى المنتظر، فكان.

وفى تقييم الرواية التى ذُكرت عن نشوء اسم محمد، فإنه يغلب أنها رواية مصنوعة، أو على الأقل داخلتها الصنعة، وخاصة أن اسم محمد بن عدى الذى نُسبت إليه ليس من

الأسماء التى وردت فى كتب السيرة بيانا لمن كان اسمهم محمدا. يؤيد هذا النّظر أن البشارات عموما تكون بالصفة ولاتكون بالإسم. فعندما تشير التوراة إلى السيد المسيح بأنه عادل ومنصور ، فإن المقصود بذلك أن من صفاته أن يعدل وأن ينتصر، دون أن يعنى هذا أن اسمه عادل أو أن اسمه منصور، فإذا كانت ثم إشارة بالنبى المنتظر فإنها تكون بصفته محمدا ، لا باعتبار أن ذلك اسمه (ولهذا فإن البشرى بالنبى فى القرآن جاءت باسمه أحمد لا محمد) . ويقصد بالصفة أنه هو الذى حُمِّد مرة بعد مرة حتى صار محمدا ؛ غير أن العرب – وهم أمة أمية – قلبوا الصفة فجعلوها إسما، ومن ثم سُمِّى به قبل النبى (صلى الله عليه وسلم) عدد من الأولاد، كما سمى به النبى ذاته.

وفى مظان التاريخ فإن «المحمد» كصفة وردت فى صحائف ومدونات ونقوش المصريين القدماء عن أوزوريس (إدريس النبى عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان ذلك على وجه التحديد فى أناشيد ايزيس عنه، وفى كتاب الموتى، حيث أُطلق عليه وصف «المحمد» وقيل إنه هو الذى حُمِّد(١٨).

ولأن المصريين القدماء كانوا يعتبرون عصر أوزوريس (إدريس) هو العصر الذهبى فى مصر، فقد تطلعوا دائما الى عودته ليحكمهم من جديد، ويملأ الأرض عدلا بعد ما ملئت جورا؛ خاصة بعد انهيار الأسرة السادسة ، وانتشار عصر الاقطاع والفوضى . وأشهر النبوءات التى تطلعت الى عودة أوزوريس (إدريس) ليحكم مصر من جديد نبوءة إيبور التى قال فيها عن المخلّص أو المنتظر: إنه «يبرّد لهيب (الحريق الاجتماعى) ويقال إنه راعى الناس جمعها. قلبه خالٍ من الشر. فإذا كانت قطعانه قليلة العدد قضى يومه فى جمعها، لأن قلوبها محمومة . ألا ليته قد تبين أخلاقهم منذ الجيل الأول! إذن لقضى على الشر، ولمد ذراعه لمقاومته ، ولسحق بذرته وما يخرج منها.. أين هو اليوم، هل هو نائم بالصدفه؟! أنظر إن قواته لاتُرى»(١٩).

وربما لانتشار الأفكار المصرية فى العالم القديم، ومنه شبه جزيرة العرب ، ولوجود جماعة الصابئة فى حران وهى ذات أصول مصرية ، ولذيوع عقيدة المعرفيين (الغنوصيون Gsnos-tics)وهى ذات أصول مصرية، كذلك ؛ ربما لكل هذه الأسباب جميعا أو لبعضها أن شاع بين الرهبان والمتنبئين وبين أتباع هذه العقائد والجماعات أن المخلص «محمد» أى أن صفته أن يكون محمدا ، فأذاعوا القول ثم صارت الصفة اسما ، فسمى البعض أبناءهم محمدا، على نحو ما سلف.

ومن جانب آخر، فإن لفظ محمد باليونانية يكتب هكذا περικλυτος بينما أن من قال السيد المسيح إنه سوف يرسله من بعده يكتب παρακλητος (٢٠) وهو اللفظ الذى ترجم إلى المعزى consolator أو المدافع أو المحامى Advocator؛ وقال بعض

الكتاب العرب إنه من الجائز أن يكون اللفظ هو المعزى وقد حرف الى المُقرى. وظاهر من مقارنة ترجمة اللفظين أن الخلاف بينهما يسير. فإذا حدث أن كانت هناك نسخة أو أكثر من الإنجيل تكتب اللفظ بشكله الأول الذى ترجمته «المحمد» (تأثرا بصفة ادريس أو بمعنى المخلّص أو المنتظر) ، أو أن بعض أهل الكتاب ممن لايجيد القراءة باليونانية قد قرأ اللفظ بنصه الثانى خطأ منه فقال إنه المحمد، أو أن الكتابة فى ذلك الوقت لم تكن دقيقة واضحة بتنقيط وتشكيل فكُتب اللفظ باليونانية بما يُقرأ: المحمد، ويُقرأ، المعزى أو المدافع؛ إذا حدثت هذه الأسباب - كلها أو بعضها - فإنه يمكن أن يقال إن المنتظر هو المحمد ، وتعد الكتب التى لاتقطع بذلك كتبا محرفة ، فى تقدير من يؤمن أن اللفظ الذى ورد فى الإنجيل هو المحمد.

* * *

هذا ، وقد كانت العرب تطلق أوصافا على بعض الناس الذين يشتهرون بينهم بعمل معين أو صفة خاصة ، من هذه الأوصاف : الفضل، والكامل ، والعدل ، والأمين.

فيقال إن بين من عقدوا حلف الفضول ثلاثة لُقّب كل منهم بـ «الفضل»، وهذا من أسباب تسمية الحلف حلف الفضول؛

وأطلق لفظ الكامل على سويد بن صامت؛

وأطلق لفظ العدل على أبى ربيعة بن المغيرة؛

وأطلق لفظ الأمين على أبى قبيس ، لحفظه ما استودع ؛ ثم أطلق على النبى (قبل الرسالة) لامانته فى عمله وقوله[٢١].

النبــــى فى مــكــة

على نحو ما وضح مما سبق بيانه، فقد كانت قبيلة قريش تسيطر على مدينة مكة، وتهيمن على الكعبة بيت الله (حتى فى العصر الجاهلى)، وقد استطاعت بوسيلة أو أخرى أن تجعل منها مثابة للعرب جميعا . وكانت قريش موزعة فى عشرة بطون أو فروع (أو أحياء)، ويشتد التنافس المحموم بين الفرعين الرئيسيين منها: بنى هاشم (الهاشميون) وبنى أمية (الأمويون أو عبد شمس). وكان هذا التنافس مما حال دون قيام رياسة موحدة لهم، أو إمارة قوية عليهم، أو مُلكا راسخا فيهم.

وهذا التنافس الشديد بين الهاشميين والأمويين كان له أثر بالغ على فهم العرب لمعانى النبّوة وتقديرهم لمضامين الرسالة ، ثم كان من شأنه - على ماسوف يلى تفصيله - أن قوّض مفاهيم الخلافة الإسلامية ودمّر معانيها المرتجاة؛ وتحول بها إلى ملك عضوض وإمارة مستبدة وسلطان أرضى.

وعن هذا التنافس ، وأثر النبوة عليه قال أبو جهل (عمرو بن هشام بن المغيرة): تنازعنا

نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فُحملنا، وأعطوا فأعطينا؛ حتى إذا تحاذينا على الركب وكنا كفرسى رهان قالوا منا نبى يأتيه الوحى من السماء ، فمتى ندرك مثل هذه!؟(٢٢)

من ذلك يبين مدى الصراع بين الهاشميين والأمويين على السلطة والسيادة، وكيف أن هولاء رأوا فى نبوة النبى الهاشمى ما يَطُفُّ بالميزان إلى جانب خصومهم ، وبذا بدا للمتنازعين على السلطة أن الرسالة الإسلامية وسيلة للملك، واعتبروا أن النبوة تكأة للإمارة ، واعتقدوا أن الدعوة توطئة للرياسة ، وعبّروا (الأمويون) عن ذلك صراحة ، إذ قال عبد الله بن الزبعرى فى هذا المعنى:

لعبت هاشم بالملك فلا .·. خبر جاء ولا وحى نزل

وقال الوليد بن يزيد بن عبد الملك الخليفة الأموى (٧٠٧ - ٧٤٤ م):

تلعّب بالنبوة هاشمى .·. بلا وحى أتاه ولا كتاب

* * *

وكانت قريش - على ما أنف - تدين بعبادة الله الواحد الأحد، غير أنها لدواعى التجارة وتوحيد العرب وجمعهم تحت لوائها، وحشرهم حول كعبتها، اعتبرت أن أرباب القبائل والقرى وسيلة لهم يتشفعون بها إلى الله، ووضعت لها جميعا تماثيل (أصنام) في الكعبة. وكان النبى (صلى الله عليه وسلم) واضحا محددا فى ترديد رسالة الإسلام بأن اتخاذ هذه الأصنام شفاعة إلى الله شرك به سبحانه. وفيما عدا واقعة الإشارة إلى الأصنام بأنها «تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى»، والتى سرعان ما قيل للنبى إنها لم تُوحَ إليه فنُسخت من القرآن تماما؛ فيما عدا هذه الواقعة المفردة، فقد ظل الإسلام على صرامته فى عدم قبول أى واسطة أو شفاعة للـــه.

وآذى هذا الاتجاه التوحيدى الصارم مشاعر القرشيين، وكبارهم على وجه أخص، خشية أن يؤدى إلى بوار مدينتهم وكساد تجارتهم، فضلا عن أنه ربما يكون قد آذى مشاعرهم الدينية ولوكانت خاطئة . وقد شكوا إلى أبى طالب عم النبى (صلى الله عليه وسلم)، فخاطب أبو طالب النبى فى ذلك، وورد الحديث بينهما فى الكتب التى دُونت بعد تاريخ الواقعة بفترة طويلة، والتى تدل على أنه إما أن فهم أبى طالب نفسه أو تقدير معاصريه أو فهم الكتاب والمؤرخين قدْ لوّن الواقعة بصورة تجعلها مؤسسة على اعتبار أن الرسالة ملك، وأن الدعوة سـياسة .

فلقد ورد فى كتب السيرة والتاريخ الإسلامى أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قال لعمه حين خاطبه فى أمر الرساله واستياء القرشيين :«... أولا أدعوهم إلى ما هو خير لهم ...؟ **أدعوهم إلى أن يتكلموا بكلمة تدين لهم بها العرب ويملكون بها العجم** ...(قَالَةَ) لا إله إلا الله». وفى قول آخر :« ... **كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدى بها العجم الجزية**».(٢٣)

فالمسأله فى هذا القول - المنسوب إلى الرسول - أن كلمة (أو قالة) لا إله إلا الله إنما هى سبيل لكى تدين العرب لقريش» (أى لرياستها وإمارتها وملكها)، وأن يتملك هؤلاء العرب غيرهم من العجم ويفرضون عليهم الجزية؛ وليس فيها أى إدراك حقيقى للدين الإنسانى لشامل، أو قصد شريف لنشر الشريعة السمحاء .

وهذا المعنى ذاته تردد فى قول للعباس (عم النبى) عندما سأله أعرابى عنه فرد عليه قائلا: «هذا محمد بن عبدالله يزعم أن الله أرسله به (الدين) **وأن كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه»**. وقد ردد القول ذاته بعض المنافقين فى معركة الخندق أو الأحزاب (فى المدينة)- فيما بعد - حين قال يعدُنا محمد (صلى الله عليه وسلم) **كنوز كسرى وقيصر** ولا يستطيع أحدنا أن يذهب إلى الغائط». ففى هذا القول وذاك لم يُذكر أى شئ - ولا تلميحا إن لم يكن تصريحا - عن هداية الروم والفرس أو نشر الإسلام بينهم أو دعوتهم إلى الدين القويم أو لتبشير بينهم برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم)، وإنما يقتصر الأمر على التملك وفرض الجزية وانتهاب الكنوز؛ وهو فهم - بلا أدنى شك - ينزع منازع الملك ويجرى مجارى السلطان، ولا يتجه اتجاه الدين أو ينحو نحو الشريعة.

وفيما روى أن النبى (صلى الله عليه وسلم) عندما رغب فى نشر دعوته ، بعد أن نزلت الآية» «وأنذر عشيرتك الأقربين» (سورة الشعراء ٢٦: ٢١٤)، جمع عشيرته هذه وقدم لهم طعاما ثم قال لهم : يابنى عبد المطلب، إنى بُعثت إليكم بخاصة، وإلى الناس بعامة ، وقد رأيتم من هذا الأمر ما رأيتم ، فأيكم يبايعنى على أن يكون أخى وصاحبى ووارثى؟ وفى رواية أخرى : على أن يكون أخى وصاحبى ووارثى وخليفتى![٢٤]

والتلفيق فى هذ النص ، أو إعادة صياغته بمفهوم السلطة والملك، ومنظور الخلافة والوراثة، أمر جلى بين . ذلك أن النص ينسب إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) أنه كلم عشيرته الأقربين - بنى عبد المطلب - عن «الأمر» لا عن الدين. والأمر - فى القرآن الكريم - يغلب أن يكون الرياسة والسلطة. وهو يجعل ممن يبايعه أخًا له وصاحبا ووارثا (وفى رواية : وخليفة)، فى حين أن النبى هو الذى قال إن الأنبياء لا يورثُون ؛ هذا فضلا عن أن النبوة أصلا لاتُورث، إذ هى اصطفاء من الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من البشر، وإنما يمكن توريث السلطة والخلافة - كما حدث فى التاريخ الإسلامى فيما بعد . وإذا فُرض وكان الحاضرون جميعا قد بايعوا النبي، فكيف يكون الجميع - أو حتى بعض منهم - وارثا له أو خليفة له؛ وماذا يرث وفيم يُستخلف!؟

إن هذا النص ، وغيره ، من النصوص التى وُضعت، أو نُحلت ، أو عُدلت، أو أعيدت صياغتها ، على ضوء الأحداث التالية فى الإسلام لوفاة النبى ، وبعد غلبة الاتجاه السلطانى والنزعة الملكية، وإصرار كل من يطالب بالسلطة - إن كان خارجها - أو يحمى سلطانه - إن

كان فى السلطة - على إعادة صياغة الأحداث وتحريف الأقوال وتبديل الوقائع وإضافة العبارات - كيما تلائم دعواه أو تساند سلطانه . وهى جميعا - فى هذا الجانب أو ذاك - تفهم الدين على أنه سياسة وتنظر إلى الشريعة على أنها تحزب ؛ وتستعمل كلامنهما سببا للملك وسندا للسلطان ودعوى للمغانم ؛ وتستغل المفاهيم المحرفة والمعانى المزيفة والأقوال المنحولة فى سبيل السلطة والمال والنفوذ لاغير.

وعندما اشتد أمر النبى (صلى الله عليه وسلم) على قريش ندبت لمحادثته عتبة بن ربيعة فذهب إليه وقال له «إن كنت تريد شرفا سودناك علينا حتى لانقطع أمرا دونك، **وإن كنت تريد ملكا ملّكناك علينا**. وإن كان **هذا الذى يأتيك رئيا من الجن** لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك». «وقد رد عليه النبى (صلى الله عليه وسلم) بتلاوة آيات من القرآن الكريم، فعاد عتبة إلى قريش وقد اربد وجهه فقال لهم : خلوا بين هذا الرجل وما هو فيه... فإن تصبه العرب فقد كُفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فملكه ملككم[٢٥]...».

ودلالة هذه الواقعة .. كسابقاتها ولاحقاتها - أنها تقطع بأن العرب لم يستوعبوا فكرة النبوة ولم يتمثلوا مبدأ الوحى، واعتبروا أن النبى يتخذ من هذه طريقا إلى الملك ومن تلك سبيلا إلى السيادة . فمندوب قريش إليه يحدثه عن السيادة عليهم والملك فيهم؛ هذا فضلا عن أنه يرى فى الوحى الذى يأتى النبى رئيا أى جنيا، ويعرض عليه علاجه من هذا العارض الشيطانى أو المس الجنّى. ولعل عتبة فى ذلك - وباقى قريش - كانوا يستحضرون فى أذهانهم ما كان يقال عن عمرو بن لُحَىّ (الخزاعى)، رب (سيد) العرب وسلفهم القديم فى إمارة مكة، من أن له جنيا أو رئيا يوحى إليه.

وبعد فتح مكة (رمضان سنة ٨ هـ) وقف النبى (صلى الله عليه وسلم) يستعرض جيوش المسلمين بألويتهم ، لواء بعد لواء ، ووقف أبو سفيان الأموى والعباس عم النبى يشاهدان الاستعراض ؛ فقال أبو سفيان للعباس «لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيما »، فرد عليه العباس قائلا «إنها النبوة وليس الملك يا أبا سفيان، فقال أبو سفيان «أما هذه (أى النّبوة) فمازال فى نفسى منها شيء». [٢٦]

هذا هو رأى أبى سفيان كبير الأمويين ، بعد أن أعلن إسلامه. وهو رأى واضح صريح بأن النبى مَلِكٌ أنشأ مُلكا ، وليس رسولا أرسى دعائم الدين ورسّخ قواعد الشريعة. ولعل أبا سفيان - بل غالبا مايكون - قد أورث هذا الاعتقاد إلى أولاده وأحفاده وعشيرته من بعده . ولئن كان معاوية بن أبى سفيان حذرا حريصا ماكرا لئيما فلم يصدر عنه مايفيد تأكيد هذا المعنى أو إظهاره صراحة، فإن ابنه يزيد ثم خلفاءه من بعده لم يحرصوا على إخفاء آرائهم ولم يعملوا على ستر معتقداتهم، ولم يحفلوا بمشاعر المسلمين ، ولا بالإسلام ذاته ، وهم يعلنونها صريحة واضحة حينا ، وتعريضا وتلميحا حينا آخر.

فهذا يزيد بن معاوية الخليفة الأموى (٦٤٥- ٦٨٣م) بعد موقعة الحرة[٢٧] (سنة ٦٣ هـ) التى دمر فيها المدينة ، واستباح أعراض النساء، وفض بكارات العذارى، وقتل آلاف الرجال، وعبث بمسجد الرسول ، واتخذه مكانا لخيوله ببولها وروثها ؛ ها هو ذا - فرحا جذلا - يقول ما قال ابن الزبعرى المشرك بعد غزوة أحد:

ليت أشياخى ببدو شهدوا ∴ فزع الخزرج من وقع الأسل

ثم يضيف :

لأهلّوا واستهلوا فرحا ∴ ولقالوا ليزيد لا فَشَل

أى أن يزيد الأول - خليفة المسلمين وأمير المؤمنين- يرى أن وقعة الحرة هذه ، بكل ما فيها من فظائع وجرائم وعدوان على الحرمات وإهدار للقيم الدينية وخروج على الإسلام ونبو عن الشريعة - يرى فى ذلك كله ما يفرحه ويسعده انتقاما لمشركى مكة الذين قُتلوا أو هُزموا فى غزوة بدر.

وها هو الوليد الثانى ، خليفة المسلمين وأمير المؤمنين وحامى حمى الإسلام ورافع راية الشريعة ، يقول فى غير خجل ودون ما خوف أو حياء:

تلعّب بالنبوة هاشمى ∴ بلا وحى أتاه ولا كتاب

وهو قول حاد المعنى جارح الفهم صارخ الزعم بأنه لم تكن ثم نبوة ولا وحى ولا كتاب ، وإنما كان ذلك كلّه تلعّبا لأغراض السياسة وتوسلا لأهداف السلطان.

لذلك ولغيره مما سوف يلى فيما بعد ، فإن الخلافة الأموية لم تكن إلا امبراطورية أعرابية بيزنطية؛ فهى لم تكن اسلامية إلا بالاسم دون الواقع ، ولم تكن شرعية إلا بالمظهر دون الجوهر.

النبى فى المدينة

كانت فى يثرب (المدينة) عدة قبائل ، وبطون، يهودية أشهرها بنو قريظة وبنى النضير وبنو قينقاع. وكانت فيها قبائل عربية أشهرها الخزرج والأوس (وهما من اليمن أى قحطانيين). وكان اليهود يملكون الآطام (الحصون) والمزارع وكثيرا من الصناعات ؛ بينما كان العرب من الأوس والخزرج يعملون لديهم ؛ وبين هؤلاء وهؤلاء ، نوع من الموالاة. وقد وقع نزاع متصل بين اليهود والعرب، كما حدث صراع شديد بين الأوس والخزرج أشهره ماسمى بيوم البُعاث (وهى وقعة انتّصرت فيها الأوس على الخزرج) . وفى حرب هذا اليوم كانت بنو قينقاع اليهودية تحارب فى صف الخزرج حلفاءهم ومواليهم ضد باقى اليهود من بنى النضير وبنى قريظة موالى الأوس[٢٨].

وكان ليهود يثرب - لدى العرب - سمعة وشهرة وصيت فى أمور الدين (اليهودى). مع أن العلماء يرون أنهم لم يكونوا يطبقون هذه الشريعة على أصولها ، بل بتغيرات وتعديلات اقتضتها ظروف معيشتهم فى بلاد العرب. ونظرا لتقدير عرب قريش ليهود يثرب فقد أرسلوا اليهم عقبة بن أبى مُعيْط والنضر بن الحارث يستفتونهم فى أمر النبى (٢٩). ويلوح أن اليهود كانت تميل إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) وتعتقد أنه بدوره سوف يميل إليهم وينصرهم على أهل الكفر والشرك من مواليهم فى يثرب وغيرهم فى باقى بلاد العرب، هؤلاء الذين كانوا فى صراع متصل وجدال مستمر معهم. ولعل ما أكد لديهم هذا الاعتقاد أن آيات القرآن الكريم - فى العهد المكى - كانت تمتدح بنى إسرائيل، وتردد قصة موسى مع آل فرعون ونصر الله لبنى اسرائيل على من عاداهم.

وقد كان ليهود يثرب هؤلاء - ربما لما سلف بيانه - أثر كبير فى هجرة النبى (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة ؛ وخاصة أنهم دأبوا على أن يذكروا لعرب المدينة كلما اختلفوا معهم أنه قد أظل زمان نبى ، وأنهم (اليهود) سوف يحاربون العرب تحت إمرة هذا النبى ويبيدونهم تماما كما بادت قبائل سابقة، فلما قابل وفد من الأوس والخزرج النبى فى مكة ودعاهم إلى الإسلام ، عادوا إلى المدينة وذكروا ذلك لعشيرتهم فاتفقوا على مبايعة النبى - قبل اليهود - لكى يكون نصيرا لهم (للعرب) على اليهود، وكيما يتميزوا بنبىّ عربى كما يفخر اليهود بأنبيائهم العبرانيين.

ولعلة فى نفس كلٍّ ، فقد رحب الجميع بهجرة النبى (صلى الله عليه وسلم) إلى يثرب ، وهو يؤمل أن يكسبه فى صفه ضد أعدائه ومنافسيه.

ويُروى أن أهل المدينة - قبل هجرة النبى - كانوا قد نظموا الخرز ليتوجوا عبد الله بن أبىّ بن سلول زعيم الخزرج ملكا على المدينة، فلما جاء النبى انصرف القوم عن عبد الله هذا وعما كانوا قد اتفقوا عليه بشأنه.

وعبد الله بن أبى بن سلول شخصية هامة لها أثرها في التاريخ الإسلامى فى فكرة النفاق - وربما التّقية كذلك - وفى فكرة الملك والخلافة فى الإسلام (٣٠). فمما يقال عنه إنه لم يكن يختلف عليه فى شرفه اثنان، وأن الأوس والخزرج لم تجتمع قبله ولا بعده على رجل من الفريقين. ونظرا لأنه كان يرى أن النّبى والمهاجرين قد سلبوه بالهجرة حقه فى أن يكون ملكا، فقد عادى النبى (صلى الله عليه وسلم) ، وكان يشير إليه بقوله «إبن أبى كبشة» (٣١)، كما كره المهاجرين وأطلق عليهم - مع غيره - وصف «الجلابيب»، كناية عن احتقارهم والزراية بهم. وحتى بعدما أسلم فقد صار رأس المنافقين ، وظل يبذر بذور الفتنة بين المسلمين من مهاجرين وأنصار ، وهو ما أثمر فى حينه وآتى أكله ناضجا بعد فترة.

والإعراض عن تتويج عبدالله بن أبى بن سلول ملكا على المدينة - وهو مايجمع عليه أكثر

المؤرخين وينكره القليل - أمر له دلالة خطيرة فى فهم الإسلام على أنه ملك وإمارة وسيادة وسلطان يتعارض مع وجود ملك آخر أو أمير غير النبى، أو سيد للمدينة خلافه .

ورغم مايقال عن شرف عبدالله بن أبى بن سلول وسيادته، فإنه يقال كذلك إنه كان فى المدينة - فى عهد النبى - دار للبغاء اتخذها عبدالله هذا وجلب إليها ستا من الإماء، وفيه وفيهن نزل قوله تعالى: «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء» [٣٢] (سورة النور ٢٤:٣٣).ومغزى ذلك أن الشرف والرياسة والزعامة لم تكن - فى ذلك الوقت - وبين العرب - تتعارض مع إدارة بيت للدعارة أو تتنافى مع إكراه الفتيات على البغاء؛ هذا فضلا عن أن الواقعة تدل على أنه حتى فى عصر النبى، وأثناء التنزيل ذاته، وفى فورة الإسلام وحمية الإيمان، كانت ثمة بيوت للدعارة وأماكن للبغاء، فى نفس المدينة التى يقيم فيها النبى والمسلمون من المهاجرين (الذين وفدوا من مكة) والأنصار (من أهل المدينة)؛ وفى ذلك نزل القرآن بحظر إكراه الفتيات على البغاء.

ومن يقرأ كتب السيرة، وعلى الأخص سيرة ابن هشام (وهى تهذيب لسيرة ابن اسحاق) يروعه أن يجد الكاتب المؤرخ وهو يسرد أحداث حياة النبى (صلى الله عليه وسلم) خلال فترة وجوده بالمدينة، لايتكلم إلا عن السرايا والمغازى والوقائع والاغتيال وماشابه ؛ وهو أمر يقطع بأن كتاب السيرة (النبوية) إنما فعلوا ذلك تحت تأثير فكر واع أو غير واع ، وتقدير فهم شعورى أو غير شعورى، ببروز الملك على النبّوة ورجحان الإمارة على الرسالة، فمما لاشك فيه أن النبى (صلى الله عليه وسلم) كان خلال وجوده فى المدينة يبشر برسالته بالتى هى أحسن ، ويدعو الى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويجادل فى شئون الدين بالرفق والحلم والسماحة، ويعمل على تطبيق أحكام الشريعة بالعقل والاقناع والقدوة ، ويرى أن جهاد النفس أكبر من جهاد الحرب؛ لكن كل ذلك غاب عن كتاب السيرة وغرب من أفق المؤرخين المسلمين فألحوا على جانب الحروب وركزوا على وقائع الغزو وأبرزوا حالات السرايا دون أن يواكب ذلك مسايرة منهم لسير الدين وتطور تطبيق الشريعة ، ونتيجة لذلك فلقد بدت كتب السيرة والتاريخ الإسلامى وكأنها تكتب عن قائد حربى لا عن رسول الله، وتتحدث عن ملك عسكري لا عن نبى مصطفى من السماء؛ وتلح على وقائع قتالية ولا تومئ الى جدال فكرى، وتؤكد على غزوات وسرايا ولاتؤكد على حوار بالحسنى ونقاش بالعقل واقناع بالدليل، إلا عرضا ولماماً.

* * *

وحدث أن بعض المسلمين - تغيظا منهم وحنقا على مشركى مكة - وبتحريض من حمزه بن عبد المطلب عم النبى - اعترضوا قافلة للقرشيين كانت آيبة من الشام إلى مكة برياسة أبى سفيان . وقد أفزع ذلك القرشيين وهالهم بشدة، خوفا على قوافلهم التجارية التى تروح وتجئ فيما بين مكة والشام، وتمر على المدينة؛ ولأنهم رأوا فيما حدث خروجا على التقاليد العربية

وجنوحا على الأعراف المألوفة . ذلك أن السلب والنهب وغزو الآمنين (غير المحاربين) وقطع الطرق على القوافل أمر يقتصر- فى تقديرهم وتقاليدهم وأعرافهم - على الصعاليك والأعراب الفوضويين العدميين، الذين - كما أنف البيان - لايقرون تقاليد ولا يحترمون أعرافا ولايخضعون لأى قواعد أو أصول؛ فإذا وقع ذلك من نفر - من المؤمنين - ومن قبيلة قريش - فإنه يكون خطرا داهما وخطبا فادحا، على التجارة وعلى الأخلاق سواء بسواء .

ونتيجة لذلك، ولعدم تقدير القرشيين لحقيقة أهداف المهاجرين وطبيعة نواياهم- فقد حشدوا جيشا منهم توجه إلى المدينة لمحاربة المسلمين ومنعهم من تكرار ماحدث فوقعت موقعة بدر (رمضان سنة ٢هـ) التى انتصر فيها المسلمون على القرشيين من أهل مكة. وكانت لهذا الانتصار آثار بعيدة المدى جدا عريضة الانتشار إلى أبعد حد، على طبيعة المسلمين وروح الإسلام ونظام الحكم وفكرة الخلافة. والمهم، فى هذا الصدد ، أن المسلمين المهاجرين - بعد وقعة بدر - استعادوا ثقتهم بأنفسهم واصابهم زهو الأنتصار وأخذتهم نشوة الإحساس برضاء الله عليهم . ومع ذلك، أو ربما بسببه، فإن النبى (صلى الله عليه وسلم)- بثاقب نظره وحقيق حنكته - أدرك أن هذه الوقعة سوف تليها وقائع أخرى، وأن قريشا سوف تعمد إلى الانتقام، وأنه ليس من صواب الرأى أن يجابهها فى الغزوات والحروب المقبلة جماعة المهاجرين وحدهم؛ ومن هنا لجأ إلى عقد حلف بين من ارتضى من قبائل وبطون يثرب لكى يواجه بهم جميعا أهل مكة القرشيين فى أى نزال مقبل، محتمل بل متيقن .

وهذا الحلف، أو المعاهدة، والتى تسمى «صحيفة» نصها الآتى :-

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا الكتاب من محمد النبى بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحده من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم (أى على وضعهم الأول) يتعاقلون بينهم (أى لهم نظامهم وعوائدهم) وهم يفدون بمافيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنوعوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى. وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الحرث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النبيت على ربيعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين. وأن المؤمنين لايتركون مفرحا بينهم، وأن يعطوه بالمعروف فى فداء أو عقل . ولايحالف مؤمن مولى مؤمن

دونه. وأن المؤمنين المتقين على من بغى أو ابتغي وسيلة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين. وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم. ولايُقتل مؤمن فى كافر ولايُنصر كافر على مؤمن. وأن ذمة الله واحدة يجبر عليهم أدناهم وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس .

وأنه من تبعنا من اليهود فإن له النصر والأسوة (المساواة) غير مظلومين ولامتناصرين عليهم . وإن سلم المؤمنين واحدة : لايسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم. وأن كل غازية غزت معنا تعقب بعضها بعضا. وأن المؤمنين يبوء (أو يبئ) بعضهم على بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله . وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه. وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن . وأنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلىٰ أن يرضى ولى المقتول. وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه . وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا (الفتنة أو اضطراب) ولا يؤويه . وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامه ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وأنكم مهما اختلفتم فيه من شئ فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد (صلى الله عليه وسلم).

وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين . وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته . وأن ليهود بنى النجار مثل ماليهود بنى عوف . وأن ليهود بنى الحرث مثل ماليهود بنى عوف . وأن ليهود بنى ساعدة مثل ماليهود بنى عوف . وأن ليهود بنى جشم مثل ماليهود بنى عوف . وأن ليهود بنى الأوس مثل ماليهود بنى عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته . وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم . وأن لبنى الشطنة مثل ماليهود بنى عوف . وأن البر دون الإثم . وأن موالى ثعلبة كأنفسهم . وأن بطانة يهود كأنفسهم . وأنه لا يخرج منهم أحد الا بإذن محمد (صلى الله عليه وسلم) . وأنه لا ينحجز على ثار جرح، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبرّ هذا .

وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم . وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم . وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه . وأن النصر للمظلوم . وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم . وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها . وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) . وأن الله على أتقى قريش ولا من تضرها . وأن بينهم النصر على من دهم يثرب . وإذا دعوا إلى صلح

يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين . على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم . وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر الحسن من أهل هذه الصحيفه»(٣٣).

وهذه الصحيفه ذات أثر هام جدا على الفكر السياسى الإسلامى وعلى نظام الحكم ونظام الخلافة، مما يقتضى تحليلها ، وتحديد ما تضمنته، وما هدفت إليه ؛ وخاصة أن صياغتها وما جاء فيها من تكرار وإحالة وألفاظ غير مألوفة وأسلوب غريب عن المعتاد حالا؛ كل ذلك يجعل فهمهما عسيرا بعض الشئ .

أولا - فهذه الصحيفة تشبه إلى حد كبير حلف الفضُول (٣٤) الذى كان قد عُقد بين قبائل العرب المتطاحنة. والذى أخذت فيه قريش على نفسها أن ترد كل مظلمة إلى أهله، لافرق فى ذلك بين قرشى وغيره، والذى كان موطئا - أو فهما - لاعتبار العرب أمة واحدة . وكان الذى دعا إلى هذا الحلف الزبير بن عبد المطلب (عم النبى) بعد حرب الفجار، وحضره النبى (صلى الله عليه وسلم).

ثانيا - وهى (الصحيفة) لم تشر إلى القرآن الكريم أو تعاليم الإسلام ولم تنبن على ما جاء فيهما من قيم وأحكام، ولا حتى فيما ورد بين العرب من غير اليهود؛ مع أن ما جاء فيها عن التضامن والتكافل ونصرة المظلوم والحجز على يد المعتدى ... إلى آخر ذلك، كل هذا مما تضمنه بوضوح آيات من القرآن الكريم لم تذكرها الصحيفة ولم تشر إليها قط. وفيما عدا البسملة فى بدايتها، والصلاة والسلام على النبى فى ثناياها، فإنها تكاد تكون - فى مضمونها وسياقها وألفاظها وعباراتها - وثيقة عربية (شبه جاهلية) وليست إسلامية . ولا يغير من هذا ما ورد فيها عن «ذمة الله»، وعن أن المهاجرين والانصار أمة واحدة، وعن التفرقة بين المؤمنين والكفار . ذلك أن الشعر الجاهلى درج على نسبة الأشياء إلى الله - على نحو ماسلف بيانه فى الفصل السابق - إذ يقول الشعراء: بيت الله، يمين الله، شاهد الله، كتاب الله، بلاد الله... وهكذا . ومن جانب آخر، فإن اعتبار القبائل المتحالفة أمة واحدة أمر حاصل من قبل، جاء فى حلف الفضول . والصحيفة ألحقت اليهود بالمؤمنين، ومن ثم فهى لم تقتصر على جماعة المؤمنين لتجعل منهم وحدهم أمة (جماعة) واحدة . أما التفرقة بين المؤمنين والكفار فإنها لم تحدد وصفا لكلٍّ، فإذا كانت الصحيفة قد تضمنت التحالف مع بعض اليهود فإنها تكون قد قصدت بالكفار أهل قريش وحدهم؛ وربما كان ذلك على معنى كفرهم (إنكارهم وجحودهم) حقوق المؤمنين دون أن تعنى الإصطلاح الشرعى الذى ساد فيما بعد .

ثالثا -وهى تُبقى كل بطن (قسم من قبيلة) فى وحدته الخاصة، مما يجعلها حلفا بين بطون متعددة، أى حلف قبلى لا يذيب القبائل والبطون فى أمة واحدة ذات تقاليد وقواعد موحدة؛ وإنما جعلت البطون تكون أمة، بالمعنى العام، وفى نطاق الإطار الرئيسى والمبادئ المطلقة، مع احتفاظ كل بطن بذاتيته وعصبيته وعاداته وتقاليده وأحكامه ونظامه.

رابعا – وهى تقر بقاء كل جماعة على ربعتهم – أى على وضعهم الأول أو على منازلهم أو على سجيتهم – دون أن تضمهم جميعا فى نظام إسلامى جديد وتقاليد اسلامية مستحدثة وأخلاقيات إسلامية مبتدأة .

خامسا – وقد أقامت حلفا بين المسلمين ومن يرتضى من اليهود، على أن يكون كل على شريعته (دينه)؛ ونسبت اليهود إلى مواليهم من بطون الأوس والخزرج فقالت يهود بنى النجار ويهود بنى عوف .. الى آخره؛ وجعلت لهم حقوقا، كما فرضت عليهم التزامات، لا ترتكن إلى الإسلام ولا ترتكز على القرآن .

وشمل ماجاء عن اليهود نصف الصحيفة – إلا قليلا – مما يدل على أهمية التحالف معهم.

سادسا – وقد جعلت نفقة كل من جماعة المسلمين واليهود عليهم، وجعلت لكل (بما فيهم اليهود) حصة من غنائم الحرب.

سابعا – وقد خلت الصحيفة من البطون الكبيرة فى الأوس والخزرج وقبيلة بنى قينقاع اليهودية.[٣٥]

ثامنا – وقد فرقت بين المسلمين ، والمؤمنين ، والمؤمنين المتّقين. ولعلها تقصد بالمسلمين من أسلم ظاهريا دون أن يدخل الإيمان قلبه، أو تعنى الإشارة إلى الإسلام بالمعنى العام الذى بشر به جميع الأنبياء . وتعنى بالمؤمنين النسبة إلى الايمان، بأعتباره شريعة محمد، على نحو ما جاء فى القرآن الكريم «ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل» (سورة البقره ١٠٨:٢)، «ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله» (سورة المائدة ٥:٥)، «ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان» (سورة الشورى ٥٢:٤٢).

وإذا كانت هذه التفرقة بين المسلمين والمؤمنين أمرا مفهوما له سنده فى آيات القرآن الكريم، فإن التفرقة بين «المؤمنين» «والمؤمنين المتقين» تفرقة غريبة غير واضحة، تضع المؤمنين فى درجات دون أن توضح سبب التفرقة أو نهج التدريج.

لكل أولئك فإن بعض المؤرخين ينكرون هذه الوثيقة، كما أن بعضهم يرى أن تعديلا قد لحق بها فى عصور التدوين [٣٦]. ويرى بعض الكتاب والمؤرخين المسلمين أن الرسول «إنما كتب هذا الكتاب قبل أن تفرض الجزيه، وإذ كان الإسلام ضعيفا، وكان ليهود إذ ذاك نصيب من المغنم إذا قاتلوا مع المسلمين كما شرط عليهم فى هذا الكتاب النفقة معهم فى الحروب..[٣٧]» وهذا تقرير فاسد وفهم عطن وتحليل آسن لأنه يصور المسلمين على أنهم انتهازيون وصوليون، يرون أن أى غاية تبرر، أى وسيلة وأنهم تحالفوا مع اليهود حالة كانوا (المسلمون) ضعافا ثم انقلبوا عليهم عندما قويت شوكتهم .

ويتخذ بعض الكتاب المحدثين – من أنصار الإسلام السياسى – هذه الصحيفة دليلا على أن النبى كان سياسيا وأن الإسلام دين سياسى[٣٨]، دون أن يفطنوا إلى ماسبق بيانه من

ملاحظات على الصحيفة، وبغير أن يتنبهوا إلى أن السياسة لا تكون من الدين أبدا، وأن اعتبار الإسلام دينا سياسيا ليس إلا فهم جاهلى وترديد لآراء وأقوال أعداء الإسلام مثل أبو سفيان وابن الزبعرى والوليد بن عبد الملك وغيرهم ممن كانوا يرون ويقولون إن النبوة سبيل للسياسة، والرسالة سبب للتملك، والشريعة طريق للتحزب، والجهاد وسيلة للمغانم.. وهكذا.

ولئن كانت الصحيفة قد حررت بمعرفة النبى حقا، وبذات النص السالف تفصيله - وهو أمر يشك فيه البعض لما أنف - فإنها تكون وثيقة عربية قبلية، تضمنت الأسلوب والنهج والنظام السابق على الإسلام؛ لأن الإسلام لم يكن قد أسفر بعد عن قواعده التنظيمية ولا طرح بناءه التكوينى ولا فصل إطاره الخاص .

الخلاف مع اليهود :

وعلى الرغم من هذا الحلف بين المسلمين واليهود، وأحلاف أخرى غيره، فقد وقع خلاف بين الطرفين أدى إلى نتائج دموية، لعل أثرها لم يزل قائما حتى العصر الحالى .

وقد نشب الخلاف لأسباب متعددة من أهمها أن النبى (صلى الله عليه وسلم) كان راغبا فى أن يؤمن به يهود يثرب (ويهود خيبر)- لرفعة سمعتهم وعلو صيتهم - مما كان لابد أن يؤثر فى التسارع بنجاح رسالته والتأثير على أهل مكة القرشيين؛ ولعل النبى قصد أن يكوّن المسلمون مع اليهود أمة واحدة، ذات دين واحد وشريعة واحدة . وقد أبى اليهود ذلك، اعتقادا منهم أنه لا رسول بعد موسى عليه الصلاة والسلام، وأن الأنبياء تكون من بنى إسرائيل لا من العرب، وأن النبى خاص بالعرب ورسالته مقصورة على غير أهل الكتاب منهم . يضاف إلى ذلك ما زعمه بعض أحبار اليهود من أن القرآن الكريم تضمن آراء وأفكارا وصيغا والفاظا محرفة عن اليهودية (ولم يهضموا - وحتى الآن - أن العكس هو الصحيح)، هذا فضلا عما أشاعه البعض من أن النبى (صلى الله عليه وسلم) كان يحصل على معلومات ناقصة ومبتورة وشائهة عن التوراة والإنجيل من شخص نصرانى يدعى جبر؛ وفى ذلك يقول القرآن الكريم «لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين» (سورة النحل ١٠٣:١٦)، أى أن لسان جبر هذا لم يكن عربيا حتى ينقل عنه النبى آيات القرآن العربية البليغة .

وقد وسع شقة الخلاف حتى جعل الاتفاق مستحيلا حدوث واقعتى اغتيال لشخصيتين يهوديتين : كعب بن الأشرف أحد كبار بنى النضير، وأبو رافع سلام بن أبى الحقيق[٣٩]، وقد كان كل منهما شاعرا اتّهم بهجاء النبى . وكان كعب بن الأشرف من أصحاب النفوذ والبطش بالسيف واللسان، لا على اليهود فحسب بل على قريش أيضا . وقد كان أبوه عربيا من عرب طى وأمه يهودية من بنى النضير، فلما توفى أبوه وهو صغير حملته أمه إلى أخواله فنشأ فيهم وسار أمره . وكان شاعرا فارسا له مناقضات مع حسان بن ثابت (شاعر النبى فيما بعد) وغيره فى الحروب التى كانت بين الأوس والخزرج قبل الهجرة . وقد علم بعض أفراد من قبيلة

الأوس أن كعبا هذا يهجو النبى بشعره، فأرادوا قتله تقربا إلى النبى وتوددا إليه، وزعموا أن النبى قال : من لى بكعب بن الأشرف ؟! فذهبت جماعة منهم فيهم أبونائلة أخو كعب من الرضاعة واغتالوه بليل . ونظرا للتنافس المستمر - حتى بعد الإسلام - فيما بين الأوس والخزرج فإنه لما أغتالت الأوس كعب بن الأشرف، قالت الخزرج : والله لا تذهبون بها فضلا علينا أبدا، فتذاكروا فيما بينهم عدوا للنبى يغتالونه حتى يتساوون مع الأوس، رأسا برأس، واغتيالا باغتيال، فذكروا أبا رافع سلام بن أبى الحقيق وزعموا أنهم استأذنوا النبى فى اغتياله، أو أنه قال - كذلك - من لى بأبى رافع ؟! وذهبت جماعة منه فاغتالته .

ومع أنه بدأت تظهر وتشيع دعوى سياسية مفتعلة خاطئة تزعم أن التاريخ الإسلامى كله قد زيف وحرف، لتتوسل بذلك إلى إعادة صياغته بمعايير سياسية توافق أهدافها وموازين حزبية تساعد أغراضها وقوالب شخصية تبرر أعمالها؛ مع ذلك، أو من أجل ذلك، فإن هذه الدعوى لاتنكر واقعتى الاغتيال المشار إليهما بل تتخذهما سندا لتدفع الشباب الغر البرئ إلى اغتيال خصومها غدرا واختيانا، وغشا وعدوانا، زعما بأن هذه هى سنة النبى التى أقرها وعمل بها ووردت أحاديث بشأنها . وفى التقدير الصحيح، فإنه يتعين على كل مسلم أن يترفع بالنبى (صلى الله عليه وسلم) عن الموافقة على واقعات الاغتيال، بل والأمر بها صراحة أو ضمنا، كما أنه ينبغى على كل إنسان أن يطهر تاريخ الدين من مثل هذه الواقعات - مهما قيل عن دوافعها واسبابها؛ والرائد فى ذلك طبيعة النبوة وصفات النبى نفسه وما جاء فى القرآن الكريم وما تضمنته كتب التاريخ الإسلامى ذاتها .

ومهما يكن من أمر، فإنه كان من شأن واقعات الاغتيال أن فاصلت بين اليهود والمسلمين، بعد أن رأى اليهود فيها بادرة ظهور اتجاه حربى ومسلك عدوانى ومنهج ارهابى، مما دفعهم إلى الاعتقاد بأن الاسلام سياسة وليس دينا(٤٠)، وأنه تحزب لا شريعة . وهوالأمر الذى عمل بعض المسلمين - دون وعى منهم - وما زالوا يعملون - واعين أو مغرضين أو غافلين - على الإلحاح عليه وتأكيده فى كل مناسبة .

حكومة النبى

هل كانت للنبى (صلى الله عليه وسلم) حكومة ؟ وماكنه هذه الحكومة - إن كانت ؟!

هذان هما السؤالان الهامان، الذان يتعين تحديد الإجابة عنهما قبل التصدى لموضوع الخلافة الإسلامية؛ لأن الإجابة الصحيحة والواضحة والمحددة هى التى سوف تبلورمفاهيم الخلافة ومضامين الحكم فى الإسلام .

وبادئ ذى بدء، تجدر الإشارة إلى أن لفظ «الحكم» لم يكن يفيد فى العصر الجاهلى، وفى عصر النبى؛ فى الشعر الجاهلى، وفى القرآن الكريم، معنى السلطة السياسية؛ لكنه يعنى

القضاء فى الخصومات أو الرشد والحكمة. بينما كان يُعبِّر عن سياسة أمور الناس بلفظ «الأمـر» .

ولقد سبق بيان الشعر الجاهلى الذى حدد اللفظ فى هذين المعنيين . وفى القرآن الكريم - وفيما يعنى بلفظ الحكم القضاء فى الخصومات : «فإن جاءوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم» (سورة المائدة ٥:٤٢)، «وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث» (سورة الانبياء ٢١ : ٧٨)، «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل» (سورة النساء٤:٥٨). وفى معنى الحكمة «ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلما» (سورة يوسف ١٢:٢٢)، «ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكما» أى حكمة (سورة الشعراء ٢٦ : ٢١).

أما عن لفظ الأمر - بمعنى إدارة شئون الناس - ففى القرآن الكريم : «وشاورهم فى الأمر» سورة آل عمران ٣:١٥٩، «وامرهم شورى بينهم» سورة الشورى ٤٢ : ٣٨، «حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر» سورة آل عمران ٣ : ١٥٢ .

وفى فهم الرعيل الأول من المؤمنين لفظا «الحكم» و «الأمر» بالمعنيين السالفين، يقول أبو بكر الصديق بعد وفاة النبى (صلى الله عليه وسلم): إن محمدا مضى لسبيله ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به . وعندما شارف أجله قال «وددت يوم سقيفة بنى ساعدة أنى قذفت هذا الأمر فى عنق أحد الرجلين (يعنى عمر بن الخطاب وأبى عبيدة بن الجراح) فكان أميرا وكنت وزيرا، وقال «وددت لو أنى كنت سألت رسول الله فى الأمر، فلا ينازع الأمر أهله». ولما أراد أن يعهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب قال للصحابة «تشاوروا فى هذا الأمر» . وفى خطبة لعمر بن الخطاب قال «ليعلم من ولى هذا الأمر من بعدى» وقال «إن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التى لاحدة فيها، وباللين الذى لا وهن فيه». ويقول على بن أبى طالب «إنه قد أعقب موت الرسول «أن تنازع المؤمنون الأمر من بعده» .

وفى النظام الذى وضعته قريش لإدارة شئونها، كانت الحكومة فى بنى سهم (ومنهم عمرو بن العاص)، وكانت تعنى القضاء بين الناس والفصل فى الخصومات عند الاحتكام .

ومفاد ذلك أن الكلام عن الحكومة والحكم بمعنى سياسة أمورالناس أمر يجرى على استعمال اللفظ وفقا لما يعْنيه حالا، وبعد التطور التاريخى له عبر كثير من الأحداث والتغيرات.

ومهما يكن من أمر، فإن الذين يدّعون قيام حكومة للنبى (صلى الله عليه وسلم) ليبرروا بها أن نظام الحكم خَدين الدين، وأن السياسة قرين الإسلام، إنما يقولون أن هذه الحكومة قامت فى المدينه بعد الهجرة، وليس قبل ذلك أبدا .

وواضح من الصحيفة السالف بيانها - والمحررة فى السنة الثانية للهجرة - ومن التعليق عليها، أنها تقوم على أعراف العرب وتقاليد ما قبل الإسلام (شأن حلف الفضول)؛ لأن

الإسلام - حتى ذلك الوقت - لم يكن قد طرح له بعد نظاما مستقلا أو فَصّل له من ثم كيانا ذاتيا.

وكل ماحدث من النبى (صلى الله عليه وسلم) طوال حياته، أنه كان يباشر مايتصل بالدين ذاته من حيث الدفاع عنه والذود عن كيانه والحفاظ على المؤمنين ورفعة شأن الإسلام؛ فذلك صميم رسالة النبى (صلى الله عليه وسلم) الذى كان منوطا به إنشاء الدين وتأسيس الشريعة، وكان ذلك دافعه الأول وقصده الأساسى وهدفه البعيد، فلم يقصد إلى سيادة ولم يهدف إلى سلطان ولم يرن إلى مُلك. وبوفاة النبى يكون الدين قد أنشئُ والشريعة قد تأسست، ويكون واجب كل مسلم أن يطبق ما تأسس وأن يحقق ما أنشئ، كواجب عليه وفرض على كل مسلم، وبأعتبار أن التحقيق منه والتطبيق له، قد يخطىء فيه وقد يصيب .

وإذ كان النبى هو القرآن (فقد قالت عائشة زوجه : لقد كان خلقه القرآن) فإنه فى حياته، عندما حكم، كان القرآن نفسه يحكم ، وليس شخصا عاديا مثل أى شخص من المسلمين .

وفى هذا الحكم كان للنبى وزيران هما أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب، غير أنهما كانا يقومان بوظيفة المشيرين، لكنهما لم يكونا، ولم يكن أحد منهما رئيسا لسلطة إدارية أو جهاز تنفيذى شأن الوزير فى العصر الحالى . ولم تنشأ فى عهد النبى إدارات، ولا دواوين، ولا شرطة، ولا أجهزة. ولا كان النبى - بنفسه أو بمندوب عنه - يشرف على الزراعة أو التجارة أو التموين أو الرى أو ما شابه ذلك . ولم يضرب النبّى عملة ولا اتخذ نظاما نقديا ولا أنشأ بيتا للمال . وكل ما كان يصدر عنه فى ذلك إنما هو النصح والارشاد ونشر قيم الإسلام فى البر والعدل والتقوى؛ ووضع بعض التشريعات .

وكانت حكومة النبى - مع هذا كله - حكومة احتكام، شأن حكومات الجاهلية، وليست حكومة حكم؛ بمعنى أنه لم يكن يلزم الناس الالتجاء اليه - أو إلى جهة يحددها - للفصل فى الخصومات، وإنما كان يفعل ذلك إن رُفعت إليه الخصومة من الناس اختيارا منهم واحتكاما إليه؛ على أن ينفذوا الحكم رضاء منهم به وطواعية واختيارا «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا فيما قضيت ويسلموا تسليما» (سورة النساء ٤:٦٥) .

وكان تنفيذ أحكام الدين والشريعة، وما تنص عليه الوثائق (كالصحيفة)، موكولا إلى جماعة المؤمنين جميعا، لا إلى هيئة محددة منهم ولا إلى واحد بذاته «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف» (سورة آل عمران ٣ : ١٠٤)، أى أن ذلك كان اختياريا للناس، مما دعا الفقهاء فيما بعد إلى أن يقولوا إنه فرض كفاية على المجتمع وليس فرض عين على كل واحد فيه .

ولم يكن فى عهد النبى أى فرض للضرائب (على التجارة أو الدخل أو الميراث .. الخ) ولاخراج (ضرائب الأرض) ولامكوس (ضرائب نقل البضائع)؛ ولم تفرض هذه إلا فيما بعد

عندما تأسست الدولة الإسلامية، اعتبارا من عهد الخلفاء الراشدين، درجة بعد درجة، واقتبست نظم فارس وبيزنطة ومصر .

وكانت الزكاة اختيارية للناس، تفيد الاحسان بالمال عموما؛ أما الصدقة (التى سميت زكاة فيما بعد) فقد كانت تدْفع إلى النبى ذاته - بصفة النبوة - لابوصف الحكم - مقابل صلاته على الناس «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم» (سورة التوبة ٩ : ١٠٣) (وهو أمر سوف يلى بيانه تفصيلا فى الفصل التالى، لاستجلاء مدى خلط أبى بكر الصديق بين حقوق النبى وحقوق الحكام وتأثيره على نظام الخلافة).

وكان الفىء (وهى الغنائم التى تجىء بلا قتال) خاصا بالرسول - بداعى الرسالة - لا بسبب الحكم - إذ أنه يقرن الرسول بالله فى الآية التى تنظمه وتحدد مصارفه «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله **وللرسول** ولذى للقربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم» (سورة الحشر ٥٩ :٧).

وكان حكم الغنائم - من الوقائع والغزو والسرايا - هو حكم الفىء والصدقة، تقصد النبى بحكم النبّوة، لابنازع الملك «واعلموا أن ما غنمتم من شىء فإن لله **خمسه وللرسول** ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل» (سورة الأنفال ٨ : ٤١).

وخلاصة الواقع الحقيقى، لا الفهم العليل، أنه لم تكن للنبى (صلى الله عليه وسلم) حكومة بالمعنى المفهوم حالا (فى الوقت الحالى)، ولم تكن له وزارات، ولا أجهزة إدارية، ولا جهات تنفيذية، ولا دواوين، ولا نظام للشرطة، ولا نظام للقضاء، ولم يسك عملة أو يحدد نظاما نقديا؛ ولم يفرض ضرائب أو خراجا أو مكوسا؛ وماكان يأخذه من صدقة أو من الفىء أو من الغنائم إنما كان حقا له كنبى - بنص القرآن - وليس كحاكم أو ملك أو أمير .

ويعنى ذلك أن النبى (صلى الله عليه وسلم) لم يحكم الناس- أصلا - كملك أو أمير أو رئيس أو سلطان، وإنما حكمهم - عرضا - كنبى من الله ورسول إلى الناس، وبقدر ما يتصل هذا الحكم بشئون تأسيس الدين وترسيخ الشريعة. أى أن النبى (صلى الله عليه وسلم) ساس أمور الدين- ابتداء وأصالة - لأنه وحده دون أى شخص غيره على مدى التاريخ الإسلامى، هو الذى خول ذلك من السماء وبواسطة الوحى، ثم ساس أمور الناس - ترتيبا وتفريعا - بما يدخل فى شئون الدين، وما يقتضيه وضعه كرئيس للجماعة الجديده (أمة المؤمنين) وما يستلزمه إنشاء الدين ووضْع الشريعة. أما غيره - وخاصة فيما يُعَد من الخلافة الإسلامية، وعلى نحو ماسوف يلى، فإنه يحكم الناس - أصلا - كملك أو أمير أو رئيس أو سلطان أو خليفة، لأن الدين قد تأسس والشريعة قد ترسخت والرسالة قد اكتملت (قبل وفاة النبى) ولم يعد لأى شخص صلة بهذا الترسيخ وذلك التأسيس، كل ما هناك أنه يطبق أو ينفذ (طبقا لرأيه ووفقا لتقديره) وليس التنفيذ كالإنشاء ولا التطبيق كالإرساء؛ وخاصة أن كلا من التطبيق والتنفيذ يحدث وفقا لتقدير شخصى وطبقا لرؤية ذاتيْة، قد تصح وقد تخطىء؛ وهى - على اليقين - ليست وحيا ولا هى مُراقبة بالوحى .

ومن ثم، فإن القول بأن الإسلام دين سياسى قلب للمفاهيم كَـفْـءُ للموازين وخلط للأوراق؛

لأن الدين لا يكون سياسة أبدا، ولا تكون السياسة ديناً قط، وإلا تحول الدين إلى ملك عضوض وإمارة مستبدة وسيادة دنيوية؛ وتحولت الشريعة إلى تبرير للأغراض وتغليف للأهواء وتمهيد للمظالم .

* * *

وقد ترتب على هذا الخلط الفاسد بين الدين والسياسة، بين وضع النّبوة ومنصب الملك، نتيجة غاية فى الخطورة ونهاية فى السوء، ظهرت ملامحها فى الأقوال التى نسبت للرسول منذ بداية رسالته والتى تزعم أنه قال إن كلمة لا إله إلا الله، إذ تقولها قريش، تؤدى إلى أن تدين لها العرب وتتملك العجم، أو تدين لها العرب وتفرض الجزية على العجم. فلقد أدى هذا الفهم، وكان لابد أن يؤدى، إلى أن تكون الخلافة الإسلامية سيادة على العرب وتملكا للعجم؛ وعندما اختلطت السياسة بالدين وامتزجت الشريعة بالتحزب صار الدين الإسلامى نفسه - فى الفهم المعْتل والتقدير المختل - دينا عربيا [٤١]، فإن تبعه غير العرب من العجم كانوا موالى ليس غير، لا يرقون إلى مرتبة العرب أصحاب الدين ولا تكون لهم حقوق المسلم كاملة . وهذا بالفعل ماحدث فى عصر الخلافة الأموية التى كانت خلافة أعرابية (عنصُرية فى جوهرها) بيزنطية فى شكلها ونظام إدارتها . وقد اضطهدت الموالى - أى المسلمين من غير العرب - مما أغضب هؤلاء، فدفعهم إلى قلب الخلافة الأموية والمساعدة فى إنشاء الخلافة العباسية . وكأثر لرد الفعل من جانب، وبالفهم الخاطىء للدين والسياسة من جانب آخر، فقد صارت الخلافة العباسية خلافة الموالى، للفرس فيها القدح المعلى تارة، وللترك النصيب الأوفى تارة أخرى .. وهكذا .

وفى قصر الدين على العرب روى عن النبى أنه قال «لا يؤمن بى أحد من **هذه الأمة** (أمة العرب) من يهودى أو نصرانى إلا كان من أصحاب النار».

وورد فى أعمال كثير من الكتاب والشعراء العرب والمسلمين ما يفيد أن الإسلام دين عربى، أو أن الرسول أرسل للعرب، وأن على هؤلاء واجب تبليغ الرسالة لباقى الناس[٤٢].من ذلك - على سبيل المثال - ما جاء فى رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى، وفى مقدمة ابن خلدون، وفى السيرة الحلبية .

وفى هذا المعنى يقول الشاعر الفارسى مهيار الديلمى فى قصيدته المعروفة :-

أعجبت بى بين نادى قومها .·. أم سعد فمضت تسأل بى

....

قد جمعت الفخر من أطرافه .·. سؤدد الفرس ودين العرب

وهذه المسألة بالذات، أثيرت مرة ثانية فى الوقت الحالى، وسوف تثار دائما، حتى تتضح المسائل وتستقيم الموازين وتعتدل المعايير؛ وهو ماسوف نعرض له فى فصل تال.

هوامش وتعليقات

(١) السيرة الحلبية - المرجع السابق - الجزء الأول - ص ١٨٦.
(٢) السيرة الحلبية - المرجع السابق - ص ١٦، ١٧، ١٨.
(٣) السيرة الحلبية - المرجع السابق - ص ٩.
(٤) السيرة النبوية لابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافرى) تقديم وتعليق وضبط طه عبد الرءوف سعد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر - الجزء الأول - ص ٢٩.
(٥) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - ص ١١٣، ١١٤.
(٦) السيرة الحلبية - المرجع السابق - ص ٤٩٩.
(٧) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - ص ٦٤.
(٨) المرجع السابق - الجزء الرابع - ص ١٥٣.
(٩) تاريخ الطبرى - الجزء الثانى - ص ١١٣.
(١٠) المرجع السابق.
(١١) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - الجزء الثالث - ص ٢١٧.
(١٢) السيرة الحلبية - الجزء الأول - ص ٣١٥.
(١٣) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ١١٦.
(١٤) السيرة الحلبية - المرجع السابق - ص ١٣٣. وفى صفحة ١٠٨ أن النبى دعى علّى بن أبى طالب عند ولادته أبى الأملاك (أبو الملوك). وفى صفحة ٣١٤ أنه دعا عبد الله بن عباس عند ولادته «أبو الخلفاء»!!!
(١٥) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - ص ١١٦.
(١٦) السيرة الحلبية - المرجع السابق - ص ١٣٤.
(١٧) المرجع السابق - ص ١٣١.
(١٨) E.A.WALLIS BUDGE, The Egyptian Book of the Dead. Dover; The Gods of the Egyptians - Vol 2 - p 162 :- he (Osiris) is greatly praised, praise him, all give to him praises, lord of praises, (he is) greatly praised.
(١٩) Breasted (James Henri) Dawn of Conscience; Will Durant, story of civilization.
(٢٠) يراجع كتابنا Development of Religion. ويلاحظ أن النبوءة بالنبى كانت باسم أحمد «ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد» (سورة الصف ٦١:٦) وعن كعب الأحبار (وهو من اليهود الذين أسلموا) أنه قال : انى أجد فى التوراة : عبدى أحمد المختار مولده بمكة : السيرة الحلبية - الجزء الأول - ص ١٠٣.
(٢١) السيرة الحلبية المرجع السابق - أحمد أمين- فجر الاسلام ص٧٥.
(٢٢) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - الجزء الأول ص٢٧٦.
٢٣ - تاريخ الطبرى - المرجع السابق الجزء الثانى - ص ٣٢٤، السيرة الحلبية - المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ٤٥.
(٢٤) تاريخ الطبرى - المرجع السابق - ص ٣٢١.

(٢٥) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - ص ٢٦٢.

(٢٦) المرجع السابق - الجزء الرابع - ص ٣٤.

(٢٧) تاريخ الطبرى - المرجع السابق - ص ٤٥، ياقوت : معجم البلدان. ويقال انه قد قتل فى هذه الموقعة ١٧٠٠ من الأنصار، ١٣٠٠ من المهاجرين، و ٥٠٠ من الموالى، وفضت بكارات آلاف البنات أى استبيحت دماء وأعراض المؤمنين المسلمين.

(٢٨) تاريخ اليهود فى بلاد العرب - المرجع السابق - ص ١٠٧.

(٢٩) المرجع السابق ص ٩٧.

(٣٠) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ١٧٧، تاريخ اليهود فى بلاد العرب - المرجع السابق - ص ١٧٧، السيرة الحلبية - الجزء الثانى - ص ٥٩٨.

(٣١) السيرة الحلبية - المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ٥٣١، ٥٩٩، ٧٦٨.

(٣٢) شوقى ضيف - الشعر والغناء فى المدينة ومكة - دار المعارف - الطبعة الرابعة - ص ٤١، وقد أشار فى الهامش الى تفسير الزمخشرى والكشاف.

(٣٣) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ١٠٦، ١٠٧، تاريخ اليهود فى بلاد العرب - المرجع السابق - ص ١١٢.

(٣٤) يسمى حلف الفضول لأن الذين عقدوه حلفوا أن يردوا الفضول الى أهلها أو لأنه يشبه حلف ثلاثة من قبيلة جرهم (السابقة على قريش) كل واحد منهم يقال له الفضل.

(٣٥) تاريخ اليهود فى بلاد العرب - المرجع السابق - ص ١٢٠.

(٣٦) المرجع السابق ص ١٢٠، ١٢١.

(٣٧) سيرة ابن هشام - المرجع السابق - الجزء الثانى ص ١٠٨، أبو عبيد، كتاب الأموال، الروض الأنف - الجزء الثانى - ص ١٧.

(٣٨) فهمى الشناوى - نحو إسلام سياسى - نشر المختار الإسلامى - ص ٥٧ - ٦٣.

(٣٩) سيرة ابن هشام - الجزء الثالث - ص ١١٤، ١٧٠، ١٧١؛ تاريخ الطبرى - المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ٤٩٥ - ٤٩٧. ويراجع رأينا فى ذلك فى دراستنا عن «تاريخ الارهاب فى الشرق الأوسط» المنشور فى مجلة الأزمنة العربية عدد رقم ٧، ومجلة الأمن العام عدد رقم ١٢٠، وكتابنا «معالم الإسلام».

(٤٠) وفى سيرة ابن هشام أنه كان من عداوة اليهود للنبى أن الله تعالى خص به العرب من أخذه رسوله منهم (الجزء الثانى ص ١١٥).

(٤١) جاء فى السيرة الحلبية - الجزء الأول ص ٤٦ «العرب أولى الأمم، لأنهم المخاطبون أولا، والدين عربى»؛ والقول منسوب لفقهاء الإسلام.

وفى رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى «محمد نبى العرب» صفحة ٧٣ من طبعة مطبعة المعارف بمصر - شرح وإيجاز كامل الكيلانى.

(٤٢) وفى المرجع السابق «لاتسبوا أصحاب محمد، فإنهم أسلموا من خوف الله، وأسلم الناس من خوف أسيافهم».

ثبت الخلفاء

١- أبو بكر الصديق	(٦٣٢ - ٦٣٤م)
٢- عمر بن الخطاب	(٦٣٤ - ٦٤٤م)
٣- عثمان بن عفان	(٦٤٤ - ٦٥٥م)
٤- على بن أبى طالب	(٦٥٥ - ٦٦٠م)

عندما كان النبى (عليه الصلاة والسلام) فى المدينة (٦٢٢ م / ١هـ - ٦٣٢م / ١٠هـ) كان يستخلف فيها أحد المؤمنين (المسلمين) كلما غادرها فى غزوة أو سرية أولأى أمر آخر . وكان الغالب أن يستخلف عمرو بن أم مكتوم (الأعمى الذى نزلت فى شأنه مقدمة سورة : عبس وتولى أن جاءه الأعمى ..)، واستخلف مرة على بن أبى طالب، ومرة أخرى أبا ذر الغفارى ... وهكذا .(٢)

وهذا الاستخلاف أشبه ما يكون بالإنابة المحددة - زمانا ومكانا - فترة غياب النبى عن المدينة - وفى المدينة وحدها - لرعاية شئون أسرة النبى، وإقامة الصلاة، وماشابه من أمور المسائل العادية والمعاش المستمر، دون أن تتعدى لتفيد معنى حكم المسلمين، ولو خلال فترة غياب النبى، وإن كان ذلك فى المدينة وحدها .

فالاستخلاف، أو الإنابة، هى من الرسول الحى الموجود فى مكان آخر، لفترة محددة وليست ممن انتقل إلى رحمة الله. وهو استخلاف محدد زمانا بفترة غياب النبى ومكانا بالمدينة وحدها، كما أنه لايتصل بالدين أو يتعلق بالشريعة، لأن أمور الدين وشئون العقيدة وأحكام الشريعة هى من حقوق النبى وحده - بمراقبة الوحى - وهو يباشرها فى أى مكان يكون فيه وفى أى وقت يمر عليه، سواء كان فى المدينة أم فى غيرها، استخلف شخصا أم لم يستخلف. والاستخلاف - أو الإنابة - مع كل ذلك، لايمكن أن يفيد معنى الحكم أو ممارسة أعباء الحكومة وصلاحياتها، لما سلف بيانه فى الفصل السابق من أنه لم تكن للنبى حكومة بالمعنى المفهوم حالا، ولأن ابن أم مكتوم الذى طالما استُخلف فى المدينة مرات عدة رجل كفيف، ومن شروط الحاكم فى الإسلام أن يكون مبصرا يتمتع بسلامة الحواس.

فالخلافة بذلك كانت عهدا من النبى - وهو على قيد الحياة - إلى شخص بذاته، ينيبه عنه، فترة محددة فى مكان معين، ليباشر بتفويض منه رعاية شئون أسرته ومسائل المعاش العاجل وباقى المسائل اليومية الملحة، التى لاتتعلق بتبليغ الدين، ولا بتفسير الآيات، ولا ببيان الشريعة، ولا بوضع الأحكام، ولا بتنفيذ الحدود، ولا برياسة الناس، ولا بسياسة الدنيا.

وهذا المعنى هو المستفاد من مفهوم لفظ الخلافة فى القرآن الكريم، وفى اللغة العربية .

ففى القرآن الكريم : « وقال موسى لأخيه هارون اخلفنى فى قومى واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين » (سورة الأعراف ٧:١٤٢) . فموسى (عليه السلام) عندما ذهب إلى الجبل ليتلقى الوصايا العشر استخلف أخاه هارون فى قومه ودعاه إلى أن يصلح معهم ولا يتبع سبيل المفسدين. وهذا الاستخلاف هو بذاته الانابة التى اتبعها النبى - فيما بعد، على ماسلف - فى

شئون الدنيا الحالة وأمور المعاش العاجل؛ لأن الرسالة كانت لاتزال مع موسى، والنبوة لم تكن قد انحسرت عنه، والحكم فى شئون الدين والدنيا كانا له وحده دون سواه.

وقد ورد لفظ خليفة فى القرآن مرتين : « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » (سورة البقرة ٢:٣٠) ، « ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق» (سورة ص ٣٨:٢٦). وواضح أن المعنىّ بلفظ «خليفة» فى الآيتين هو النيابة عن الله سبحانه فى عمار الأرض بواسطة الجنس البشرى بأكمله، وفى الحكم بين الناس بالحق فيما يتعلق بداود.

وفى معاجم اللغة العربية أن الخليفة هو الذى يُستخلف ممن قبله، وأن الذى يَستخلف هو من يجعل له خليفة. والخلف هو التابع لمن مضى ، أما الخَلَف فهو البدل عن غيره [٣].ولذلك فقد روى عن ابن عباس أن أعرابيا سأل أبا بكر الصديق فقال له أنت خليفة رسول الله (صلعم) ؟ فقال (أبوبكر) : لا، قال (الأعرابى): فما أنت ؟ قال (أبوبكر) أنا الخالفة بعده أو قال : أنا خالفه ولست خليفته، بمعنى أنه (أبوبكر) تلى النبى فى الزمان، أو تبعه فى الوقت، لكنه ليس بدلا عنه وخلفا منه .

وفى المعاجم أن لفظ «الخليفة» يعنى السلطان الأعظم أو الأمير، وهذا المعنى جاء من الاستعمال التاريخى للفظ وتطوره عبر الأيام. وقد أدى ذلك إلى أن يقع البعض فى خطأ القول بأن للخلافة معنى لغويا هو ماسلف بيانه، ولها معنى شرعى هو رياسة المسلمين. والخطأ هو فى الخلط بين الشرعى من جانب وبين التاريخى أو الاصطلاحى أو الفقهى من جانب آخر. فالمعنى الشرعى للفظ ما ، هو معناه المقصود فى القرآن الكريم أو فى الأحاديث النبوية الصحيحة، وهو يستفاد من الآية أو الحديث صراحة، أو يفهم بمدلوله الذى كان يجرى به الاستعمال اللغوى فى فترة التنزيل. أما ما تلى هذه الفترة من قول أو رأى أو تغيير لمعنى اللفظ، فهو أمر تاريخى أو اصطلاحى أو فقهى، أى من عمل الناس، بينما أن الشرعى هو من عمل الله أو من قول النبى وفعله، فيما يتعلق بالرسالة. فالأمر أو المعنى الشرعى يقف بعد وفاة النبى، ويُعَدّ ماتلى ذلك تاريخا وفقها واصطلاحا، هو من الناس لا من الله.

بهذا يكون استعمال لفظ «الخليفة» على معنى رياسة المسلمين أو خلافة النبى فى حقوقه أمرا يجرى على الفهم التاريخى والمدلول الاصطلاحى، ولا يكون تعبيرا شرعيا بأى حال .

نشأة الخلافة

سلف بيان أن النبى (صلى الله عليه وسلم) كانَ يستخلف على المدينة حال حياته، عندما كان يغادرها لفترة. وليست هذه الخلافة مناط البحث، وإنما يدور البحث حول نشأة الخلافة بعد وفاة النبى[٤]، لأن هذه النشأة هى التى أضفت على اللفظ معنى خاصا ظن معه البعض أنه

معنى شرعى، ومن ثم عدوا هذه الخلافة بعضا من الشرع أو جزءا من الدين (وهما عبارتان غامضتان)، دون أن ينتبهوا إلى أنها معنى تاريخى ونظام تاريخى، هو بلا شك جزء من التاريخ الإسلامى وبعض من الفقه الإسلامى، لكنه ليس ركنا من الدين نفسه ولاحكما من الشريعة ذاتها إلا فى الفهم الشيعى، على ماسوف يلى بيانه.

وعن عمر بن الخطاب أنه قال :«إن بيعة أبى بكر كان فلتة ... غير أن الله وقى شرها ... فمن بايع رجلا عن غير مشورة المسلمين فإنه لابيعة له ....، ... وإنه كان من خبرنا حين توفى الله نبيه (صلى الله عليه وسلم) أن عليا والزبير ومن معهما تخلفوا عنا فى بيت فاطمة، وتخلفت عنا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبى بكر، فقلت لأبى بكر : انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار، فانطلقنا نؤمهم، فلقينا رجلان صالحان قد شهدا بدرا، فقالا : أين تريدون يامعشر المهاجرين ؟ فقلنا : نريد إخواننا هؤلاء من الانصار . قالا فارجعوا فاقضوا أمركم بينكم (أى لا فائدة لكم فى لقاء الأنصار). فقلنا : والله لنأتينهم ... فأتيناهم وهم مجتمعون فى سقيفة بنى ساعدة ... وإذا بين أظهرهم رجل مزّمل (ملتف فى شئ) .. قلت : من هذا ؟ قالوا : سعد بن عبادة ... فقام رجل منهم ... وقال .. نحن الأنصار وكتيبة الإسلام، وأنتم يامعشر قريش رهط نبينا، وقد دفّت (هجمت) إلينا من قومكم دافّة . قال (عمر) فلما رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر، وقد كنت زورت (هيأت وأعددت) فى نفسى مقالة أقدمها بين يدى أبى بكر (المبايعته، فتكلم أبو بكر) ... فما ترك شيئا كنت (قد) زورت (أعددت) فى نفسى أن أتكلم به لوتكلمت، إلا جاء به وبأحسن منه. وقال : أمابعد يامعشر الأنصار، فانكم لا تذكرون منكم فضلا إلا وأنتم له أهل، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش، وهم أوسط (العرب) دارا (أى من مكة) ونسبا ... فلما قضى أبو بكر كلامه قام (من الأنصار) رجل، فقال منا أمير ومنكم أمير يامعشر قريش .. فارتفعت الأصوات وكثر اللغط (اختلاط الأصوات) ... (وقال أبوبكر للأنصار، منا (أهل مكة القرشيين) الأمراء ومنكم الوزراء ..) .. (فقال عمر لأبى بكر): ابسط يدك أبايعك (لقد ارتضاك النبى لديننا، أفلا نرضاك لدنيانا) فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون، وبايعه الأنصار . ثم نزونا (وثبنا ووطأنا) على سعد (بن عبادة) حتى قال قائلهم : قتلتم سعدا ... وإنا والله ما وجدنا أمرا هو أقوى (أى أصعب) من مبايعة أبى بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة، فإما نتابعهم على مانرضى، أو نخالفهم فيكون فساد[٥].

وواضح من هذا الذى رواه عمر بن الخطاب عن بيعة أبى بكر أن النبى (صلعم) لم يستخلف أحدا، وأن الجدال بين المهاجرين والأنصار كان على الأمر، وتعيين أمير، وأن مبايعة أبى بكر كانت فلتة، وأنه أعقب المبايعة اعتداء على سعد بن عبادة زعيم الخزرج (الأنصار).

النبى لم يستخلف أحدا من المؤمنين إبّان مرضه الأخير أو قبل ذلك ويشير بصراحة لا لبس فيها ووضوح لا إبهام فيه إلى أنه الخليفة من بعده. وقد عاش النبى فى المدينة حوالى عشر سنوات كان يستخلف فيها كلما غادرها، وكان الغالب أن يستخلف عمرو بن أم مكتوم الرجل الكفيف الذى لايصلح شرعا لولاية أمور المسلمين، وإنما يصلح عرفا لرعاية شئون الحياة العاجلة وتصريف أحوال المعاش اليومى. وفى فترة مرضه الأخيرة تكلم النبى إلى الناس من على المنبر، وفى بيته، وأشار إلى قرب أجله، وفهم أبو بكر أنه ينعى نفسه، وعرف العباس عم النبى أنه سيموت فى مرضه، وكان بوسع النبى أن يقول على رءوس الأشهاد، وأمام جمع من المؤمنين، وهو على المنبر، أو وهو فى بيته، مجرد كلمتين اثنتين : «فلان خليفتى» أو «استخلفت فلانا»، أو ما ماثل هاتين العبارتين. والمسلمون من جانبهم، وعمه العباس وابن عمه على بن أبى طالب، لم يسألوا النبى فى ذلك، وهو أمر قد يعود إلى رغبتهم عن السؤال، أو خشيتهم من الرد، أو لأنهم لم يتصوروا أن الأمر بعد النبى هو شئ من حقه أو من واجبه أن يبينه لهم أو يحدده أمامهم [٦] أما استخلاف أبى بكر لعمر بن الخطاب، وما جرى عليه العرف بعد ذلك، من تحديد الخليفة مقدما، فهو أمر حدث من رجل لرجل ولم يحدث من نبى لرجل، فضلا عن أنه كان نتيجة للاضطراب الذى حدث قبل، وبعد، بيعة أبى بكر، حتى لقد عَدَّ عمر ابن الخطاب هذه البيعة فلتة (أى أمرا لايتكرر)، فحرص المسلمون من بعدها ألا تتكررمثل هذه الفتنة التى يمكن أن تبددهم وتذهب بهم وتسئ إلى الإسلام.

وفى الجدل الذى حدث فى سقيفة بنى ساعدة بين المهاجرين والأنصار، فإنهم لم يلجأوا إلى آيات من القرآن الكريم أو إلى أحاديث نبوية بشأن الأمر (أو الحكم)، وإنما كان الجدال بينهم يدور حول **«الأمر»** وهو اللفظ الذى يعنى سياسة أمور الناس [٧]، ولا يتعلق بشئون الدين. وكان الاقتراح المقدم من أحد الأنصار أن يكون منهم **أمير** (رئيس مدنى) ومن المهاجرين **أمير** (رئيس مدنى آخر)، وهو نظام يشبه - أو يستعير - نظام تعيين قنصلين فى روما، فى بعض الفترات؛ واقترح أبو بكر أن يكون من القرشيين **الأمراء**، ومن الانصار **الوزراء**. فالصراع كان يدور حول **الأمر**، وعمن يكون **الأمير**، ولم يتعرض أحد أبدا بكلمة واحدة للدين أو الشريعة. وخلال ذلك الصراع الحاد، وتلك الفترة الحرجة، لم يحتج أحد من المهاجرين بحديث «الأئمة من قريش»، وهو الحديث الذى صار بعد ذلك من أسس الفكر السياسى الإسلامى وأحد عمد فقه الخلافة الإسلامية، مع أن تلك الفترة الحرجة وذاك الصراع الحاد كانا المناسبة الهامة، وربما الوحيدة، التى كان ينبغى أن يوضع فيها الحديث أمام الناس. فهذا الحديث - لوكان قد ظهر آنذاك - لكان قد حسم الخلاف من أصله، وأنهاه قبل أن يبدأ، ولم يجعل من خلافة أبى بكر فلتة ؟ هذا فضلا عن أنه كان يعنْون رياسة المسلمين بوصف أو باسم «الإمامة» - التى لم يتلقب بها إلا أئمة الشيعة- دون أن يجرى الاستعمال على معنى الإمارة ولفظ الأمير.

وقد كانت بيعة أبى بكر فلتة (أى أمر حدث دون روية وإحكام وليس من الميسور أن يتكرر مرة أخرى) لأن على بن أبى طالب (ابن عم النبى) والزبير بن العوام وباقى أسرة النبى مكثوا فى بيت فاطمة، أى فى بيت على، فلا هم اجتمعوا فى بيت النبى الذى توفى فيه (وهو بيت عائشة ومسجده ثم قبره من بعد)، ولا هم اتجهوا إلى المهاجرين يجتمعون بهم ويجمعونهم على أمر، ولا اتصلوا بالأنصار يمنعونهم من الاتفاق على بيعة سعد بن عبادة زعيم الخزرج، ويعرضوا أمامهم حقهم هم فى الخلافة، مع أن بيعة سعد هذه كادت أن تتم لولا تدخل أبى بكر وعمر وأبى عبيدة بن الجراح وغيرهم من المهاجرين. وكان الأنصار- على ما أنف - قد اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة وحدهم دون أن يتصلوا بالمهاجرين أو يتفاوضوا معهم أو يشاوروهم أو يدعوهم إلى الحضور، وكأنهم رأوا أن المدينة مدينتهم، وأن النبى - بحكم وضعه الدينى - كان له أن يرأس جماعتهم ويسوس أمورهم، فلما توفى عاد الأمر إليهم، فأصبح لهم الحق كل الحق فيه، فيؤمرون عليهم زعيم الخزرج - كبرى القبيلتين اللتين كانتا فى المدينة قبل الإسلام. وقد وضح هذا الفهم فى جدالهم مع المهاجرين الذين وفدوا إليهم - أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وغيرهم - إذ قالوا لهم إنهم دفّوا إليهم (هجموا عليهم) دافة [8] (جماعة سارت سيرا لينا من مكة إلى المدينة)، بما يعنى أن المهاجرين مجموعة جاءت إليهم كالدافة (الهجمة)، وانتهى أمرهم بوفاة النبى الذى كان رأسهم، والذى كانت هجرته إلى المدينة سببا فى أن يدف إليها هؤلاء المهاجرون. ولقد سلف - فى الفصل السابق - بيان رأى بعض الأنصار فى المهاجرين وكيف كانوا يسمّونهم «الجلابيب»، كناية عن الجلافة والخشونة والغلظة وعدم التحضر (مع أن القرشيين أفضل بمراحل من غيرهم من أعراب البوادى فى شتى أنحاء شبه الجزيرة العربية). وهذا الاتجاه الذى سيطر على الأنصار (أهل المدينة) وأوشك أن يدفعهم إلى مبايعة زعيم الخزرج أميرا عليهم، هو الذى فهم منه عمر بن الخطاب أنهم (أى الأنصار) يريدون أن يختزلوا المهاجرين من أصلهم - على نحو ما جاء فى روايته السالف بيانها . فقول عمر وفهمه - وهو فهم جميع المهاجرين الواعين - أن سيطرة الأنصار على الأمر وبيعة أمير منهم هو اختزال للمهاجرين وتصفية لهم واقتطاع لوجودهم واجتثاث لشأفتهم . وقد فهم الأنصار نفس الفهم، إذ ورد فى حديثهم إلى المهاجرين - فى رواية أخرى لعمر - «وقد دفت دافة منكم يريدون أن يختزلونا من أصلنا »[9]. ومعنى ذلك أن كلا من المهاجرين والأنصار كان يدرك أن الطرف الآخر يريد أن يختزله ويصفّيه ويقتطعه، وكانت وفاة النبى مناسبة أسفر فيها كل عن رأيه، وكان ذلك على وجه التحديد بسبب الإمارة، أى الرياسة الدنيوية. ففى كل الجدال الذى دار لم يُذكر الإسلام أو الإيمان أو الشريعة، أو واجب المؤمنين فى الحفاظ عليهم وحسن صيانتهم، ولم يشر أحد إلى جماعة المسلمين أو المؤمنين وضرورة تكتلها وتوحدها وتعاونها على البر والتقوى، لم يذكر ذلك ولا ذلك، وإنما ارتد الحال إلى الوضع القبلى حيث

يكون المكيون والمدنيون، أو بتعبير آخر، المهاجرون والأنصار. بل إن الواضح من لغة الحوار أن أهل المدينة (الأنصار) لم يشيروا إلى المكيين بأنهم المهاجرون بل قالوا عنهم إنهم دافة دفت إليهم؛ وبذلك يكونون قد جنحوا فى الإشارة اليهم والحديث عنهم عن الوصف الإسلامى بأنهم مهاجرون فى سبيل الله، وانجلى رأيهم عن أنهم مجرد دافة (هجمة) دفت اليهم .

ومع أن ما حدث فى سقيفة بنى ساعدة ابتدأ بالجدال الحسن والحوار الكلامى، حتى وقع اللغط، فسارع عمر بمبايعة أبى بكر، وتمت المبايعة المبدئية، فإن الوضع تحول إلى العنف، كأنما لم يكن جدال حسن، وانتهت بالعدوان دون اعتداد بالحوار. فهذا عمر - ثانى الراشدين - يقول: « ثم نزونا (أى وثبنا ووطأنا) على سعد بن عبادة حتى قال قائلهم : قتلتم سعدا » . فعلى الرغم من المبايعة المبدئية لأبى بكر فقد رأى المهاجرون - أو رأى بعض منهم - أن لا مناص من العدوان على سعد زعيم الخزرج والاعتداء عليه، لإقصائه نهائيا عن فكرة طلب البيعة لنفسه، ولمنع الأنصار من مجرد التفكير فى الاستئثار بالإمارة أو حتى المشاركة فيها، حتى لا يجتثوا المهاجرين ويقطعوا شأفتهم.

وساعدت الظروف المهاجرين، كيما يتخذ التاريخ مجرى معينا ، فإذا ببشير بن سعد ابن عم سعد بن عبادة، وقد كان بينهما تنافس، يسارع بمبايعة أبى بكر ليقطع على سعد سبيل الرجعة فى أن يفوز بالإمارة فينحسم الصراع بينهما لصالحه (١٠) . وقد أدى هذا إلى انشقاق صفوف الخزرج والأنصار (الأوس والخزرج) مما شجع المهاجرين على الالتجاء إلى العنف والنزوع إلى العدوان . ونتيجة لذلك فقد انفض الاجتماع بعد أن بايع أبابكر خمسة فقط . وفى اليوم التالى اعتلى أبو بكر منبر النبى فبايعته جموع المؤمنين من المهاجرين والأنصار. وتخلَّف سعد بن عبادة عن حضور هذه المبايعة، ربما بسبب مرضه أو نتيجة لإصابته، غير أنه امتنع بعد ذلك عن مبايعة أبى بكر تماما ، كما امتنع عن مبايعة عمر بن الخطاب كذلك، حتى قُتل أثناء خلافة عمر بالقرب من جنوب الشام، قتله سهم صُوِّب عليه، وقيل فى ذلك إن الجن هى التى قتلته، وقالت فى ذلك :

قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ∴ ورميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده

طبيعة الخلافة

فالخلافة الاسلامية، من واقع نشأتها، ووفقا للتحليل العلمى لا للتقدير الوهمى، ظهرت كرياسة دنيوية وإمارة واقعية، لا تؤسس على نص دينى ولا تقوم على حكم شرعى . فهى - على ما سلف - طُرحت ونشأت فى وقت غابت فيه أسرة النبى عن شهوده، وفى ظروف يرى فيها كل من الأنصار (أهل المدينة) والمهاجرين (أهل مكة) أن الطرف الآخر يريد تصفيته تماما واجتثاث شأفته نهائيا ، فسعى كل إلى الإمارة كى ما يحمى كيانه ويصون وجوده ويمنع غيره من اختزاله.

وفى الصراع المحموم لتنحية الطرف الآخر والاستئثار بالإمارة، لم يُطرح أى نص دينى - لأنه لا يوجد أى نص فى القرآن عن الخلافة، ولم تُذكر فكرة قرابة النبى وأسرته وبيته - لأن فهم المؤتمرين كان بعيدا تماما عن منطق ميراث النبوة ووراثة السلطة الروحية أو السلطة الزمنية، ولم يُروَ أى حديث عن النبى - لأنه لم يكن آنذاك أى حديث واضح صريح قاطع يحسم مسألة الخلافة . بهذا بدأت الخلافة فى جو من الصراع السياسى، وظهرت من خلال الجدل الكلامى، وتحددت كفَلْتة لا تتكرر، ثم حُسمت نهائيا بأعمال العنف. وهذه العناصر جميعا داخلت، بشكل أو آخر، نسيج الخلافة الإسلامية، وشابكت خيوط إمارة المؤمنين، حتى أصبحت هى الغزل والثوب، وهى الخيط والنسيج، فى الإمارة والخلافة، على مدى تاريخها وفى صميم طبيعتها، طوال القرون.

وخلال فترة الصراع على الإمارة ثم حسمه، لم يذكر أحد واقعات استخلاف النبى عمرو بن أم مكتوم وأبا ذر الغفارى وعلى بن أبى طالب على المدينة، لإدراك المؤتمرين - عن وعى واضح أو من فهم غائم - بأن هذه غير تلك. فالاستخلاف على المدينة كان من النبى ولمهمة خاصة، فى حين أن ما كانوا ينشدونه هو إمارة على المؤمنين فى كل شئون الدنيا . وحتى صلاة أبى بكر بالناس - بناء على طلب النبى - لم تذكر كحجة دامغة على أحقيته فى الإمارة. وما قيل - رواية عن عمر بن الخطاب - أنه قال لأبى بكر عند مبايعته : إن النبى ارتضاك لديننا أفلا نرضاك لدنيانا ؟ فإنما هو قول فيه تفرقة بين الدين والدنيا، فضلا عن أنه يفيد أ ن الصلاة بالناس لم تكن مقدمة منطقية أو واقعية تلزم عنها نتيجة محددة هى تأمير أبى بكر ومبايعته للخلافة، وإلا لسيقت وحدها وكفت بذاتها ولم تكن تقتضى مبايعة أولى ثم مبايعه ثانية، ولا كانت لتفضى إلى العنف الذى اتُّبع مع سعد بن عبادة.

وأهم الأدلة على أن أمر النبى بإقامة أبى بكر للصلاة حال مرضه لم يُفهم على أنه استخلاف له من بعده أن علىَّ بن أبى طالب وشيعته لم يعتدوا بذلك إطلاقا، ولم يروا فيه معنى الاستخلاف، ولم يحاولوا - حتى - مناقشته كدليل على ذلك . ومن جانب آخر، فإن أبابكر نفسه لم ير فى إقامته الصلاة بأمر النبى ما يفيد خلافته النبى، لأنه - على ما سلف - نفى أن يكون خليفة للنبى، أى بدلا منه أو نائبا عنه، وقال إنه خالف النبى وليس خليفته، أى إنه مجرد تال له فى الوقت، وليس خليفته يحوز مركزه ويحرز سلطاته . هذا فضلا عما روى عنه من أنه طالما تمنى لو أنه يوم السقيفة قد بايع للخلافة أحد الرجلين : عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح وصار هو وزيرا له، وهو أمر يقطع بعدم ربطه بين أمر النبى له بإقامة الصلاة وبين منصب الخلافة ذاته، كما أنه يؤكد تقديره أن الخلافة وضع دنيوى وإلا لما جاز له أن يتركها لغيره لو أنها وضع دينى ألزمَه وأمر شرعى كُلِّف أداءه.

وفهم الصحابة - من مهاجرين وأنصار - لوضع أبى بكر وطبيعة الخلافة، وأنها نابعة منهم وصادرة عنهم، وليست تعيينا من النبى أو بيانا منه أو وصاية عنه، هو الذى أدى بأبى بكر ثم عمر من بعده إلى أن يقروا أن خلافتهما كانت من المؤمنين، وأن لهؤلاء أن يعينوهم إن

أحسنوا وأن يعزلوهم إن أساءوا، بما يفيد أن الشرعية الحقيقية للخلافة الاسلامية - آنذاك - كانت تقوم أساسا فى رضاء المحكومين وتستقر أصلا فى الأمة (الجماعة) الإسلامية، فلا هى خلافة دينية تستند إلى الدين ولا هى رياسة ثيوقراطية (إلهية) تعتمد على الشريعة .

فقد قال أبو بكر بعد أن بويع له بالخلافة : « .... ولّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أسأت فقومونى ... أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، (يقصد تعاليم الرسول لأن الرسول لم يكن حيا ليُطاع أو يُعصى) فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم». وقال عمر بن الخطاب إثر ولايته الخلافة «... إن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى» . وهذا القول من كبيرى الإسلام، وأول وثانى الخلفاء الراشدين والخلفاء عامة، يفيد أن شرعية الخلافة جاءت من مبايعة الناس، وأن هذه الشرعية تستمر طالما كان الناس راضين عن مسلكه فى سياسة أمورهم وفقا للمبادئ العامة المذكورة فى القرآن الكريم والمبينة فى السنة النبوية، والتى لا تتصل بالسياسة مباشرة ولا تتعلق بالحكم أصلا، وإنما ينبغى على الحاكم أن يلحظها وهو يحكم وأن يرعاها وهو يسوس . وهذه المبادئ هى العدل بين الناس أساسا، واستقامة الحاكم تماما، ونزاهة الحكم والأعوان كلية، وما إلى ذلك من مبادئ هى أساس كل حكم رشيد.

وبهذا المفهوم يكون أساس شرعية الحكم، أو الخلافة، فى الاسلام هو موافقة الأمة (الجماعة) أصلا على شخص الحاكم أو الخليفة أو الأمير أو الرئيس، واستمرار رضائهم عنه طبقا للمعايير الموضوعية المستقرة فى ضمائرهم، والمحددة فى أعرافهم، والمستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية. وفى هذا تختلف الشرعية الإسلامية عن الشرعية المسيحية، وبمعنى أدق، **تختلف شرعية الخلافة فى الإسلام عن شرعية الخلافة فى المسيحية** . ففيما يروى عن السيد المسيح أنه سأل تلاميذه عمن يكون أو ماذا يعتقد الناس عن شخصه؟ فأجاب سمعان كبيرهم أنه هو المسيح. فقال له السيد المسيح : ... وأنا أدعوك (اسمّيك) بطرس (أي بيتر، أى صفا، أى الحجر الأملس أو الصخرة البيضاء) وعلى هذه الصخرة أبنى كنيستى، فما تحله على الأرض يكون محلولا فى السماء ، وما تربطه على الأرض يكون مربوطا فى السماء [11].
وبهذا القول أصبح بطرس (الذى كان اسمه من قبل سمعان)خليفة للسيد المسيح، مايحله على الأرض يصير محلولا فى السما، ومايربطه على الأرض يصبح مربوطا فى السماء، وهو مايفيد - فى اللاهوت المسيحى - أن مشيئته هى مشيئة الله وأن فعله هو فعل الله، وأن كلامه هو كلام الله . وعلى هذا المعنى انبنت الكنيسة المسيحية، إذ صار البابوات خلفاء لبطرس، خليفة المسيح، مشيئتهم كمشيئته، وفعلهم كفعله، وقولهم كقوله . فالخلافة فى المسيحية، وخلافة الباباوات، ونوابهم ومن يرسمونهم ومن يولّونهم، هى - فى الاعتقاد المسيحى - خلافة دينية تحل وتربط كالسماء تماما . وهذه الخلافة إن حكمت فى شئون الدنيا يكون حكمها هو حكم الله، لا يعارضة أحد ولا يقف أمامه معارض، وليس له نقض أو

تعديل، ومن يفعل ذلك - أو حتى يحاوله - أو يعترض أدنى اعتراض - يعد خارجا على حكم الله، معترضا على مشيئة السماء ، مرتدا عن دينه، مستوجبا الإعدام. أما فى الإسلام، فالخلافة - تبعا لنشأتها ووفقا لطبيعتها - خلافة تصدر عن إرادة الناس التى تتمثل فى بيعة الناس للخليفة، وتظل تحت رقابتهم وبمحض إرادتهم وبكل رضائهم.

الفارق جوهرى وأساسى إذن بين نظام الخلافة فى المسيحية ونظام الخلافة فى الإسلام. ففى المسيحية تعد الخلافة نظاما دينيا، يعين فيه الخليفة من الله، ويحكم باسم الله، وينطق بقوله، ويفعل بمشيئتة. أما فى الاسلام، فالخلافة نظام مدنى، يعين فيه الخليفة من الأمة (الجماعة) ويحكم باسمهم، وينطق بقوله هو لا قول الله، ويفعل بمشيئته هو لا مشيئة السماء.

وهذا الفارق الجوهرى والأساسى والحاسم هو الفارق بين الرياسة الدينية والرياسة المدنية، **فتعد الرياسة دينية إن ارتسمت خطى المسيحية وانتهجت نهجها ، وتعد مدنية إن هى اتبعت نظام الاسلام واختطت سيرته**. ولا يغير من طبيعة الخلافة الإسلامية، كنظام مدنى، أن يرعى الخليفة شئون الدين أو أن يؤم المؤمنين فى الصلاة، أو أن يرأس الاحتفالات الدينية أو أن يذود عن قيم الإسلام أو أن يحكم وفقا لشريعته، طالما أن المفهوم أنه فى كل ما يفعل ويقول يصدر عن فعله هو لا فعل الله، ويبدى قوله هو لا قول الله . والخلط بين الخلافة الدينية فى المسيحية والخلافة المدنية فى الإسلام خلط بين أضداد، واضطراب بين متناقضات، واهتزاز بين متعارضات، لابد من تحديده بدقة ورفعه تماما ، حتى يكون مالله لله، وما للناس للناس.

زيوغ الخلافة

كانت العرب أمة أمية - على ما قال النبى - لا تكتب ولا تحسب، ومن ثم فقد كانت صفرا من أى فهم عن علوم السياسة، خلوا من أي فن من فنون حكم الدول . ولم تكن لها سابقة فى التوحد - فى شبه جزيرة العرب - تحت حكومة واحدة، حتى عصر النبى . لقد كانت ثم إمارات وممالك فى جنوب شبه الجزيرة، وإلى الشمال، وفى الشرق منها، على نحو ما أنف بيانه، لكنها لم تتوحد قط فى شكل سياسى واحد، ومن ثم لم يكن عندها من نموذج للحكم إلا المُلك من جانب، ورياسة القبيلة من جانب آخر . وقد سلف بيان أثر فكرة الملك على فهم العرب لعهد النبى وعدم قدرتهم على استيعاب فكرة النبوة . ويقابل ذلك أنهم - فى نظرة أخرى - **تصوروا أن أمة الإسلام وجماعة المؤمنين قد كونوا نظاما قبليا ، وقبيلة أخرى، تختلف عن غيرها من القبائل فى أنها تأسست على رابطة العقيدة ولم تقم على علاقة الدم والنسب.** والفهم الملكى من جانب، والفهم القبلى من جانب آخر، كان لهما القدح المعلّى فى صبغ الخلافة بصبغة الملك من ناحية، وصبغة القبيلة من ناحية ثانية، مع أنها نشأت كنظام ذى طبيعة خاصة يختلف عن الملك ويختلف عن القبلية، وكان من الممكن - لوصح الفهم وصدق العزم - أن تنمو بشكل مغاير لهما ، لتقدم للإنسانية نظاما جديدا بحق، ونمطا فريدا بوضوح.

وقد كان من نتيجة الفهم الغائم والخلط الشديد والاهتزاز المتصل بين طابع الملكية وروح القبلية أن حدث زيوغ فى الخلافة وحيود فى الحكم، يبدو ظاهرا جليا فى اغتصاب حقوق النبى، واشتداد نزعة الغزو، وانتشار الجشع والفساد، وظهور القبلية والطائفية.

أولا - اغتصاب حقوق النبى :

كانت العرب تكره أن تعطى إتاوة [١٢] لشخص أو قبيلة أخرى، على تقدير أن الإتاوة جزية أو خراج أو رشوة، إذا ضربت عليهم فلذلة فيهم أو خضوع منهم أو خنوع لهم . وقد عارضت كثير من القبائل - بعد إسلامها - دفع الصدقة إلى النبى وتمنعت من ذلك وجادلت فيه، على الفهم الدارج لمعنى الصدقة، وأنها حين لا تقدم فى ذات الله طواعية واختيارا لفقير أو مسكين أو معوز، فهى إتاوة أو جزية أو خراج أو رشوة يسوؤهم أداؤها ويذلّهم دفعها ولو للنبى ذاته. وقد حسم القرآن الموقف فقضى على هذه المجادلة وتلك الممانعة وأى معارضة بالآية التى نزلت فى ذلك : «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم» (سورة التوبة ٩:١٠٣) وبهذا صار أداء الصدقة إلى النبى واجبا دينيا، إلى جانب أنه يخول للمتصدق التمتع بصلاة النبى عليه وتزكيته له.

وبعد وفاة النبى ومبايعة أبى بكر بالخلافة حدثت حروب تسمى - عموما - حروب الردة، **غير أنها فى الحقيقة حربان وليست حربا واحدة، فهى حروب الردة لمن ارتد عن الأسلام من القبائل وكان عددا، وحروب الصدقة لمن امتنع من القبائل عن أداء الصدقة إلى الخليفة الجديد.** ذلك أن بعض القبائل (قبائل أسد وغطفان وطىء) [١٣] لم ترتد عن الإسلام وظلت متمسكة به مقيمة لشعائره لكنها أبت أن تدفع الصدقة إلى أبى بكر، للمعنى السالف بيانه، من أنها إتاوة أو جزية أو خراج أو رشوة يذلها أن تدفعها ويسوؤها أن تُضرب عليها . وفسر رجال هذه القبائل الآية القرآنية - الآنف بيانها - بأنها، بصريح الفاظها وواضح نصها، حكم خاص بالنبى وحده يرتفع بوفاته . فهم - بهذا التفسير - كانوا يدفعون الصدقة إلى النبى - التزاما بنص قرآنى - يفرض ذلك عليهم كواجب دينى مقابل صلاة النبى عليهم وتزكيته لهم . وبوفاة النبى لم تعد هناك أى صلاة عليهم أو تزكية منه، وبذلك يكون الالتزام قد سقط عنهم والواجب قد انحسر دونهم، وبقى عليهم إخراج الزكاة - طواعية واختيارا - إلى الفقراء والمساكين والمعوزين وفاءً لأمر الله بالزكاة التى تختلف عن الصدقة . فالصدقة التى كانت تعطى إلى النبى غير الزكاة المأمور بها دينيا كركن من أركان الإيمان (الإسلام) والتى يتعين على المؤمن أن يخرجها ويوزعها بنفسه دون أن يلتزم أداءها للحاكم.

وقد غضب أبو بكر من موقف رجال هذه القبائل، وأبى إلا محاربتهم حتى يدفعوا له الصدقة (الإتاوة أو الجزية) عن يد وهم صاغرون . وعارضه فى ذلك عمر بن الخطاب الذى قال له : أتقاتل رجالا يقولون لا إله إلا الله (والنبى قد عصم دم قائلها) فأجاب أبو بكر قائلا :

إنه يجاهد (أى يقاتل فى سبيل الله !!) من يمنعه عقالا مما كان يؤديه إلى النبى (١٤) . ثم قال أبو بكر لعمر ينتهره : أجبّار فى الجاهلية خوّار فى الإسلام ؟ يريد بذلك أن يصفه بالخور إذ جادله فى رأيه ويحمسه على الانضمام إليه . وعمر آنذاك لم يكن حديث عهد بالإسلام حتى يقارن موقفه ذاك بموقف قريب فى الجاهلية، ذلك أنه أسلم والنبى فى مكة، وكان من أسباب نصرة الإسلام حتى قيل إن إسلامه كان فتحا. وظل مع النبى والمؤمنين طوال عهد المدينة (عشر سنوات) لم يظهر عليه فيها ضعف أو يبدو خور . لكن حديث أبى بكر كان أسلوبا جديدا يتهم فيه الرئيس أو الخليفة أى معاون له أو وزير أو مشير بالضعف والخور إن لم يوافقه على رأيه وينصاع لأى قرار يتخذه . وقد آتى الأسلوب أكله وأنتج ثمره، إذ وافق عمر أبا بكر على حروب الصدقة، ربّما ليدفع عن نفسه تهمة الضعف والخور، أو لعله خشى بمعارضته أن يشق صفوف المسلمين فى تلك الفترة الحرجة، فأراد ضمها وقال إن الله شرح صدره لرأى أبى بكر.

وقد ساء بعض المؤمنين ما فعله أبو بكر فى حروب الصدقة، ورأوا أنه بذلك يأخذ من حقوق النبى ماليس له، ويغتصب من سلطات الرسول مالا ينبغى أن يغتصبه، ويُكره المؤمنين على ماليس من الإسلام فى شئ، وأنه فى الواقع ينشئ دينا جديدا غير دين النبى. وعبر الشاعر عبد الله الليثى (من قبيلة بنى ذبيان) عن هذا الفهم وتلك المشاعر فقال :-

أطعنا رسول الله ما كان بيننا .·. فيا لهفتاء مابال دين أبى بكر (١٥)

أيورثها بكرا إذا مات بعده .·. وتلك لعمر الله قاصمة الظهر!

فالشاعر فيما قال يعبر عن رأيه، ورأى آخرين فى ذلك الوقت، عفويا ودون دراسة علمية لرأى أبى بكر وتقييما كاملا لنتائجه التى أسفر عنها التاريخ، ويوضح أن الخليفة فيما فعل اغتصب حقا خاصا بالنبى وحده، فبدأ بذلك خطوات وضع أحكام دين جديد، ثم جعل من الخلافة ورْثاً له، ويمكن من ثم أن تورَّث لذريته من بعده، وهى الذرية التى عبر عنها الشاعر فى تهكم وسخرية فسماها «بكرا» (باعتبار أن الخليفة هو أبو بكر). ولعل معنى الورث الذى عبر عنه الشاعر قد تنوقل بين الناس وتدوول بين القبائل وتبودل بين الأسر، حتى صار التهكم واقعا وأصبحت السخرية حقيقة، فإذا بالخلافة تتحول إلى إرث لدى الشيعة والأمويين والعباسيين والعثمانيين، وبذلك تبدلت من وضع إسلامى إلى حكم ملكى، وتغيرت من فهم عملى إلى ورث قبلى.

إن حروب الصدقة التى أعلنها أبو بكر الصديق، وانتصر فيها رأيه وعمله، تعد منحنى خطيرا فى الخلافة منذ بدأت، ومنعطفا شديدا غيرها فور نشوئها، ومنقلبا سيئا انحدرت إليه عبر تاريخها، ذلك أنه أدى إلى نتائج بعيدة المدى شديدة الأثر شاملة المعانى :-

(أ) فلقد شرّعت حق الخلفاء فى اغتصاب الحقوق الخاصة بالنبى، والتى لا يجوز أن تنتقل منه إلى غيره، قريبا له أو غير قريب، خليفة أو ملكا أو أميرا أو رئيسا . فمنذ خلط أبو بكر بين حقوق النبى الخاصة به وحده - كالحق فى اقتضاء صدقة من المؤمنين - وبين حقوقه هو

كخليفة للمسلمين ورئيسا لجماعتهم، اضطرب الحاجز بين ما للنبى وما للناس، واهتز الحاجب بين حقوق النبوة وحقوق الرؤساء ، وصار الخلفاء يغتصبون حقوق النبى دون أى التزام عليهم أو أى رقابة على أفعالهم وأقوالهم، وأصبحوا يصرفون إلى أنفسهم معانى وألفاظ الآيات القرآنية التى خوطب بها النبى، والتى لا يجوز أن يخاطب بها غيره أو يُصرف معناها إلى أحد سواه، كأن يقال للخليفة أو الأمير أو الرئيس أو الملك :«إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله» (سورة الفتح ٤٨ : ١٠) أو يقال له :«فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما»(سورة النساء ٤ : ٦٥) ، وغيرها من الآيات التى خوطب بها النبى وحده، والتى يعد صرفها إلى غيره، تبديلا للكلم عن مواضعه وتغييرا للمعنى من مواقعه(١٦).

(ب) **وقد سوّغ تصرف الخليفة الأول أبى بكر الصديق لكل خليفة وأى حاكم أن يستقل بتفسيره الخاص لآيات القرآن ثم يفرضه بالقوة والعنف على المؤمنين، ويجعل من رأيه الشخصى حكما دينيا ومن فهمه الفردى أمرا شرعيا.** إن الخلاف بين أبى بكر والقبائل التى امتنعت عن دفع الصدقة له كان فى حقيقته خلافا على تفسير آية من آيات القرآن. ومثل هذا الخلاف كان ينبغى أن يُعالج بالشورى وأن يُعامل بالمعروف وأن يُجادَل بالحسنى، حتى وإن لم يُحسم فى وقته، دون ما لجوء إلى القوة والعنف والحرب لفرض رأى بذاته أو نصر اتجاه معين أو إكراه الآخرين على التسليم بتفسير خاص.

(ج) **ولقد قنّن الخليفة الأول بحروب الصدقة إشهار سيوف المسلمين على المسلمين وابتداء حرب المؤمنين للمؤمنين.** فحروب الردة كانت موجهة ضد مسلمين موحدين، ومن مؤمنين مصلّين نحو مؤمنين مصلين، وبها بدأ طريق طويل من حرب المسلم للمسلم وقتال المؤمن للمؤمن، وتعصب كل فرقة لرأيها وتحيز كل جماعة لتفسيرها، والسعى لفرض التفسير أو الرأى على الغْير بالقوة والعنف والحرب والضرب.

ويرى بعض المؤرخين أن الإسلام تشكل فى صيغة حربية عندما بدأت أول سريّة للمسلمين على قوافل تجارة قريش فيما بين الشام ومكة . ويرى آخرون أن الاتجاه العسكرى فى الإسلام بدأ منذ غزوة خيبر، ذلك أن أهلها لم يكونوا من المشركين أهل مكة الذين عادوا النبى والمؤمنين وأخرجوهم من ديارهم، كما أنهم (أهل خيبر) لم يكونوا قد أساءوا إلى النبى أو إلى الإسلام (الإيمان) بشئ . ويرى فريق ثالث أن الشكل الحربى للإسلام والنزعة العسكرية فيه قد ظهرت بجلاء فى حروب الصدقة التى أعلنها أبو بكر أول الخلفاء على المسلمين وانتصر فيها. والذين يقولون إن الصيغة الحربية للإسلام تشكلت منذ أول سريّة له على قوافل القرشيين، أو يقولون إن الاتجاه العسكرى فيه بدأ مع غزوة خيبر، هؤلاء وهؤلاء، لا يقدرون تمام التقدير الظروف الحقيقية - زمانا ومكانا - للمسلمين وأسباب اتجاهاتهم ودوافع تحركاتهم فى هذه

الغزوة أو تلك السرية، وأن المسلمين كانوا آنذاك يصدرون عن اعتقاد كامل ويصدعون إلى يقين تام بالوحى القرآنى الذى يأمر بالتصرف أو يُقره حين يقع. أما حيث يكون ثم تسليم تام بانتهاء الوحى وانتفاء رابطة السماء، فإن الأمور تتخذ معانى أخرى، وترجح أن الصيغة الحربية والاتجاه العسكرى للإسلام، قد تشكلا تماما وتقولبا كلية فى حروب الصدقة.

لقد قال عالم اجتماع معاصر (١٧) **إن سيوف العرب لا بد أن تكون دائما مشهرة فإذا لم توجه إلى الغير فإنها توجه إلى أنفسهم** . ولعل هذا المعنى كان واضحا بجلاء ، أو غائما فى خفاء، لدى أبى بكر الصديق فحرص على أن تُشهر السيوف لحسم قضية الصدقة لصالح الخلافة حتى لا توجه هذه السيوف إلى الخلافة نفسها، فى ظروف حروب الردة وعدم استقرار الخلافة بعد. ولعل المعنى ذاته هو الذى دفع بعد ذلك إلى توالى الغزو، كما أنه هو الذى يفسر تاريخ الخلافة والصراع عليها، ويلقى الضوء على كثير من الحوادث، منذ هذا العهد البعيد حتى وقتنا المعاصر.

ثانيا - الغزو :

لفظ «الغزو» كأى لفظ عربى غير مستحدث، لفظ بدأ منذ عصر الجاهلية فيما قبل الإسلام واستمر حتى عهد الإسلام بعد الجاهلية . وإذ كان اللفظ يفيد فى العصر الجاهلى معنى الجهاد بقتال العدو، فقد أصبح فى العهد الإسلامى يعنى الجهاد لاستقرار الإسلام بحمايته أو نشره أو بسط سلطانه .

وفى الشعر الجاهلى ورد لفظ الغزو، والغزوة، والجهاد بهما، فيقول الأعشى (المتوفى سنة ٦٢٩ م)

وفى كل عام أنت حاسم غـزوة ∴ تشد لأقصاها عزيم عزائكا

ويقول :-

وفى كل عام له غـزوة ∴ تحث الدوابر حث السفن

ويقول :-

ولا بد من غـزوة فى الربيع ∴ هجون تكل الوقاح الشكورا

ويقول جميل (بثينة)

يقولون جاهد ياجميل بغـزوة ∴ وإن جهـادا طَىٌّ وقتالهـا

أى إن الجهاد هو جهاد قبيلة طئ وقتالها.

والغزو - لغة - هو إرادة الشئ وطلبه، أو هو السير إلى قتال العدو وانتهابه (١٨).

وعن النبى (صلى الله عليه وسلم) أنه قال من مات ولم يغز أو يحدث نفسه بغزوة فقد مات ميتة جاهلية. وقال : لاتغزى هذه (أى مدينة مكة) بعد اليوم (يوم الفتح) إلى يوم القيامة . يعنى بذلك أن مكة لا تعود دارا لغير المسلمين يغزونها عليهم، لأن المسلمين غزوا مكة عدة مرات بعد النبى.

وبأحاديث الرسول القولية، وسننه الفعلية، أصبح للغزو معنى دينيا، كما صار صيغة إسلامية. ولهذا فإن كل كتّاب السير والتاريخ الإسلامى، وكل المسلمين، يستعملون اللفظ على هذا المفهوم، سواء كان فعل المسلمين هجوميا أم كان دفاعيا، فيقولون غزوة بدر، وغزوة أحد، وغزوة خيبر ... إلى آخر ذلك. ولم تُذكر كلمة الفتح إلا عن فتح مكة إيماء إلى البشرى بذلك فى الآيات التى أنزلت بعد صلح الحديبية (سنة ٧ هـ) «إنا فتحنا لك فتحا مبينا. ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر» (سورة الفتح ٤٨:١-٢). وقد سلف ما جاء فى قول النبى من أن مكة لن تُغزَ بعد الفتح حتى يوم القيامه، وهو مايفيد استعمال لفظ«الغزو» حتى فى فتح مكة ذاتها، بمفهوم المخالفة الذى يعنى أنها غُزيت مرة ولن تُغزى بعد ذلك.

وفى معنى الغزو، وشقائقه، روى عن النبى أنه قال للمؤمنين : قولوا لا إله إلا الله واشهدوا أنى رسوله، واتبعونى تطعكم العرب، وتملكوا العجم ... إن الله ضَمن أن يغلب سلطانى سلطان كسرى وقيصر . وقال : جعل رزقى تحت سن رمحى. وقال : بعثت بالسيف، والخير مع السيف والخير فى السيف، والخير بالسيف. وقال : لاتزال أمتى بخير ما حملت السيف (١٩). وبصرف النظر عن مدى صحة هذه الأقوال والأحاديث (وأغلب الأحاديث أحاديث آحاد، وكثير منها مضعَّف : أى ضعيف) فإن تواتر هذه الأحاديث وتلك الأقوال فى العقل الإسلامى والتراث الشعبى الذى لا يتحقق من قول ولا يخرِّج حديثا، وإنما يروى على الإرسال ويتأثر على الإطلاق؛ كل هذا أدى إلى صبغ الطابع الإسلامى بميل إلى الغزو ورغبة فى القتال، لاتقف عند حدود استقرار الاسلام أو صيانته والحفاظ على المسلمين، وإنما تتعدى لتصبح منهجا عاما يهدف إلى الحرب والضرب فى كل مناسبة ويمسك الرمح والسيف فى كل حين.

ومع أن بعض المسلمين الأتقياء كانوا يرون فى الغزو نشرا للإسلام وتثبيتا له وصيانة لحدوده وجهادا فى سبيل الله، فلا شك أن بعضا آخر - ممن لم يتشرب روح الإسلام أو ممن مالت نفسه إلى الدنيا - نظر إلى الغزوات على أنها سبيل للغِنَى وطريق لليسار واتجاه للسيادة ومنزع للسيطرة.

ويلاحظ من كتب التاريخ الإسلامى ذاتها أن الخليفة الثانى عمر بن الخطاب كان دائم التحرج شديد التردد فى أغلب الغزوات التى حدثت فى عهده، والتى تم على إثرها فتح فارس والشام ومصر (٢٠). ولعله - مع حرصه على نشر الإسلام وتثبيته - كان يخشى من المعانى السلبية للغزو والنتائج الضارة عنه. ولعله - كذلك - عندما رضخ لاتجاه الغزو كمنهج واتّباع الحرب كأسلوب - كان يضع فى تقديره ماحدث فى عهد أبى بكر من حروب، وما كان يُفهم - ضمنا - حتى فى ذلك الوقت - من أن سيوف العرب سوف توجه إلى العرب أنفسهم (فى حروب مدنية وقتالات داخلية وصراعات قبلية ونزاعات طائفية) مالم توجه إلى غير العرب.

وقد يقال إن الغزو كان يحدث كأمر دينى يصدع لأحاديث النبى فى ذلك، وأنه أدى إلى نشر الإسلام واتساع رقعته. ومثل هذا القول ليس صحيحا على إطلاقه ؛ فأحاديث النبى فى

شئون الغزو والسيف والرمح أحاديث آحاد ضعيفة، لايقام عليها الدين ولاتؤسس الشريعة ؛ هذا فضلا عن أنه لم يصدر عن النبى مايفيد أن هذه الأحاديث والأقوال - على فرض صحتها - أحاديث وأقوال مؤبدة مستمرة وليست مؤقتة بظروف معينة محددة بوقت بذاته، هى ظروف ووقت اشتداد هجوم قرشيى مكة على المسلمين . ومن جانب آخر، فإنه من المعروف فى فلسفة التاريخ والمفهوم فى أصول علم الاجتماع (وكل العلوم الفيزيائية وغيرها) أن لكل تصرف جانبين، ولكل فعل رد فعل له. فإذا كان الغزو لنشر الإسلام صحيحا فى جانب فإن له جانبا آخر ليس صحيحا؛ هو أثر الغزو على نفوس المغْزويّن وطبائع الغازين وروح العقيدة التى يتم على اساسها . ذلك أن الغزو لابد أن يصيب نفوس المغْزُوين ببعض الجراح التى قد لا تلتئم سريعا وتظهر نتائجها السيئة ولو بعد حين؛ كما أنه يؤثر على طبائع الغازين (الغزاة) بما قد يجعل منها عدوانية مستمرة وجشعا وطمعا فى الاسلاب والغنائم والمراكز والمناصب؛ هذا فضلا عن المردود الخطير الذى يلحق العقيدة ذاتها فيصبغها بالدم ويخلطها بالعنف، بحيث يستحيل على كثير من الناس فيما بعد أن يخلصوا العقيدة من الظروف التاريخية والأعمال الفردية التى داخلتها وخالطتها، فيظنون المؤقت أبدا ويعتقدون أن المرحلى مستمر؛ وبذلك يجنحون إلى العدوان، ويقع من ينظر إلى العقيدة ذاتها - تحت وهم التعميم وقصور الرؤية - فيصفها هى ذاتها بالعدوانية والحربية والعسكرية.

ومما يؤيد ماسلف، ويؤكد ما أنف، أن فتح فارس والشام ومصر لم يؤد فورا إلى إسلام الفرس والشوام والمصريين، بل تراخى إسلامهم فترة وفترات بعد الفتح حتى كان، عندما هدأت النفوس وسكنت الجوانح، واستطاع أهل البلاد المفتوحة من خلال اتصالاتهم الشخصية بالمسلمين العرب أن يتعرفوا على الأصول الإسلامية والأخلاقيات الحقيقية، فتحولوا تباعا إلى الإسلام. فلو أن المسلمين الأوائل عمدوا فى نشر الإسلام إلى التبشير السلمى وتقديم المثل الشخصى - كما حدث بعد ذلك فى جنوب وغرب أفريقيا وفى شرق آسيا - لكان التاريخ عامة والتاريخ الإسلامى خاصة قد كسب كثيرا واتخذ مجرى آخر تماما؛ ولكان المسلمون قد تجنبوا المذاهب الحربية والاتجاهات العسكرية والحروب المدنيه والاغتيالات الشخصية والصراعات الطائفية التى ظهرت داخل الإسلام، وفى بلاد المسلمين، ثم استقرت فيما بينهم، وتداخلت مع بعض الاعتقادات، وتشابكت مع بعض الاتجاهات، وتناسجت ضمن أفكار كثير من الجماعات.

ثالثا - الفساد :

كانت فترة ولاية أبى بكر الصديق عامين مليئين بحروب الردة وحروب الصدقة فلم يحدث فساد يستلفت النظر، خاصة وقد كان المسلمون حديثى عهد بالإسلام يرعون قيمه ويحافظون على مثله . وبعد أبى بكر ولى أمر الخلافة عمر بن الخطاب وقد كان حازما مع الجميع، شديدا حتى على نفسه، حريصا على نقاء الإسلام ومال المسلمين، قويا نزيها يخشاه الكل - خاصة

وقد كان مضرب المثل فى النزاهة والتعفف والشظف. وبعده ولى عثمان بن عفان (الأموى) أمر الخلافة، وكان هينا لينا، فضاعف عطايا المسلمين فور ولايته (زادها مائة مائة)، وسمح لوجوه المسلمين بمغادرة المدينة إلى شتى أنحاء البلاد المفتوحة حيث شرعوا فى اكتناز الأموال واكتساب النفوذ بعد أن كان عمر قد استبقاهم معه فى المدينة مخافة ما حدث فعلا من بعده؛ هذا فضلا عن أن عثمان فتح خزائن بيت المال أمام أهله وعشيرته بنى أمية، فبدأ بذلك كله عهد مما يطلق عليه فى الآونة الحالية عهد الفساد الحكومى أو الفساد الإدارى.

وقد أخذ المسلمون على عثمان بن عفان أخطاء عدة تدلل على هذا الفساد، منها أنهم قالــوا [٢١]:-

أ - إن النبى كان قد نفى الحكم بن أبى العاص وطرده من المدينة، فظل طريدا طوال حياة النبى ومدة خلافة أبى بكر وعمر اللذين رفضا شفاعة عثمان فيه ليعود إلى المدينة. فلما كانت خلافة عثمان قدم الحكم عليه، لأنه عمه، فأبقاه فى المدينة ولم يأمره بالخروج منها تأسيا بالنبى وصاحبيه فآوى بذلك طريد النبى.

ب - وإن عثمان اتخذ أقرباءه عمالاً على أمصار الاسلام، ولو أنهم كانوا من أهل الفضل والدين لكان فى توليته إياهم محاباة القرابة التى بينه وبينهم وجنوح إلى عشيرته بنى أمية، فكيف وهم فسقة فجار!؟

ومن هؤلاء العمال الوليد بن عقبة بن أبى معيط (ووالده عقبة هذا عدو النبى الذى قتله صبرا، فلما قال للنبى ومن للصبية - ومنهم الوليد - يامحمد؟ قال :لهم النار) وقد ولاه عثمان أمر الكوفة فأحدث فيها وصلى بالناس وهو مخمور فزاد فى عدد الركعات والسجدات ولما نبهه الناس التفت إليهم وقال لهم: هلا زدتكم؟[٢٢] ومن عمال عثمان - كذلك - عبد الله بن أبى سرح - وكان رضيعه - فولاه أمر مصر، وعبد الله بن عامر الذى ولاه البصرة، ومعاوية بن أبى سفيان الذى ولاه الشام (وأطلق يده فيها، وكان معاوية واليا على الشام فى عهد عمر غير أنه - كما قال عليّ- كان أخوف لعمر من غلام - خادم - عمر له).

جـ - وفتح خزائن بيت المال لبنى أمية، وتزويجه مروان بن الحكم بنته وتسليمه خمس غنائم أفريقية له، وقد بلغت مائتى ألف دينار. ثم إنه (عثمان) استسلم فى كل أموره لمروان هذا (ابن عمه) فأخذ يفسد كثيرا بسوء التصرف وسوء المشورة.

د - هذا فضلا عن إيذاء أصحاب النبى . وممن آذاه عبد الله بن مسعود حتى انحرفت قبيلته «هذيل» عن عثمان بسبب ذلك، وعمار بن ياسر حتى انحرفت قبيلته «بنو مخزوم» عن عثمان من أجله، وأبو ذر الغفارى الذى نفاه إلى الربذه ومنعه من البقاء فى المدينة أو الذهاب إلى مكة.

فمن هذا يبين أن المسلمين أخذوا على عثمان - الخليفة الثالث - مايسمى بفساد الحكم أو فساد الإدارة، ممثلا فى تعيين حكام فسقة غير ورعين ولا تقاة ولا أكفاء، وبسبب قرابته لهم

لاغير، وسوء التصرف فى أموال المسلمين وبيت المال، وحماية الخارجين على القانون والنظام العام شأن الحكم بن أبى العاص، واضطهاد المحكومين ونفى المعارضين، وعدم الحكم وفقا لأوامر الله فى القرآن ونهج النبى فى السنّه، بل تبعا لمشورة مروان بن الحكم (ابن الحكم بن أبى العاص). وهى أمور تعنى- بلغة العصر- المحسوبية والاستيلاء على أموال الدولة، وحماية المفسدين، وعدم تنفيذ القانون، ووقف العمل بالدستور، واعتقال المعارضين!!!

ولم يقتصر الفساد على عهد عثمان وعلى الأمويين (بنى أمية) وحدهم، بل حدث كذلك فى عهد على بن أبى طالب الخليفة الرابع ومن الهاشميين (بنى هاشم). وتكفى فى بيان ذلك واقعة واحدة ذات خطورة بالغة أدل من واقعات عدة وأفضح من حوادث كثيرة. ذلك أن أبا الأسود الدؤلى صاحب بيت المال فى البصرة (وزير المالية) أرسل إلى الخليفة على بن أبى طالب رسالة يقول له فيها: «عاملك وابن عمك (عبد الله بن عباس) قد أكل ما تحت يده بغير علمك». وعبد الله بن عباس هذا هو ابن عم النبى كذلك وحبر الأمة الإسلامية، وكان علىّ قد ولاه على البصره. فأرسل الخليفة إلى ابن عمه وواليه يسأله فيما وصل إليه. وبعد مراسلات أجاب عبد الله بن عباس برسالة استقالة الى الخليفة جاء فيها :«**والله لأن ألقى الله بما فى بطن هذه الأرض من عقيانها وبطلاع ما على ظهرها أحب الى من أن ألقاه وقد سفكت دماء الأمة لأنال بذلك الملك والإمارة**، فابعث إلى عملك من أحببت». وهى استقالة تتضمن معنى التبجح وعدم الاستحيا، من أكل كل ما فى بطن الأرض وما على ظهرها طالما كان ذلك أخف مما عمله الخليفة وأمير المؤمنين على بن أبى طالب - فى رأى ابن عباس ابن عمه وابن عم النبى - من سفك دماء أمة المسلمين فى سبيل الملك والإمارة. وبعد هذه الاستقالة العجيبة جمع ابن عباس ما كان قد تبقى من أموال فى بيت المال، ويقدر بحوالى ستة ملايين درهم، واحتمى بأخواله من قبيلة بنى هلال حيث كانوا معه فى البصرة، ومضى بالمال حتى بلغ البيت الحرام فى مكة فأصبح آمنا فيه . ولما كتب إليه الخليفة علىّ يطلب إليه رد الأمانة أجاب ابن عباس قائلا:«...إن حقى فى بيت المال لأعظم مما أخذت منه» (يقصد اختلس منه)... ثم يحذر الخليفة قائلا:«... لئن لم تدعنى من أساطيرك لأحملن هذا المال إلى معاوية يقاتلك بـــه!!!»[٢٣].

فهذه الواقعة خطيرة غاية الخطورة بالنظر إلى مدلولها، ومن صدرت عنه، ومن حدثت فى عهده، وأسلوب تبريرها، واتهام الخليفة . فهى قد وقعت من عبدالله بن عباس الهاشمى، ابن عم النبى وابن عم الخليفة على بن أبى طالب، راوى الأحاديث ومرجع التفسير ومثل المسلمين. وقد وقعت منه وهو والٍ للبصرة على أموال المسلمين فى بيت مال البصرة. وحدثت فى عهد الخليفة الرابع على بن أبى طالب، أى فى العصر الذهبى للإسلام والفترة الماسية للمسلمين، والتى يدعو البعض إلى عودتها - ولات حين عودة - لنقائها وصفائها وخلوها من الفساد

والمظالم. وقد سدر ابن عباس فى خطئه عندما أرسل إليه الخليفة يحاسبه فلم يرعو ولم ينته وإنما أسرف وبغى وطغى فحمل مابقى من مال فى بيت المال، وعاونه فى نقل المال (بعد الاستيلاء عليه) والفرار به أخواله من بنى هلال دون أن ينصحوه بتقوى الله وترك الحرام (والدين النصيحة !!). وقد ذهب بالمال الحرام إلى مكة البيت الحرام دون أن يعبأ بالتناقض فى ذلك. وفى مكة لم يقف المؤمنون فى وجهه ولم يقاطعوه ولم يحتقروه ويزدروه لما فعل، فعاش آمنا مطمئنا رغم كل القيم الإسلامية. وعندما حاول الخليفة وأمير المؤمنين أن يحاسبه لم يستطع ذلك ولم يقدر عليه . وقد عرَّض ابن عباس (المختلس) بالخليفة الذى أراد أن يحاسبه وادعى أن له حقا فى بيت المال اكثر مما أخذ، دون أن يبين أساس هذا الحق، وهل هو قرابته للنبى أم ورعه أم تقواه أم علمه أم فقهه أم كونه مثلا للمسلمين ونموذجا للخلق الإسلامى!؟ وقد اتهم الخليفة أمير المؤمنين بأنه سفك دماء المسلمين فى سبيل الملك والإمارة (لا فى سبيل الله!!)، فاعتبر الخلافة ملكا (وكان بذلك أول من صرح بأنها مُلك) وادعى على الخليفة الإفساد فى الأرض (أى اتهمه بالخيانة العظمى) بقتل المسلمين وسفك دمائهم فى سبيل الحصول على الملك والوصول إلى الإمارة!!.

بهذا كله، من مَثَلٍ ومُثُل، بدأ الفساد فى صميم الخلافة الراشدة، ثم انتشر واستشرى فيما بعد ؛ يتخذ مما حدث إبّانها سوابق ويتخذ منها هديا وإماما.

رابعا - القبلية والطائفية :

فى سقيفة بنى ساعدة، إثر وفاة النبى، عاد إلى الظهور على الفور ذلك الخلاف القديم بين القحطانيين والعدنانيين، بين المدنيين والمكيين، بين الأنصار والمهاجرين. وقد سبق بيان كيف أن كلا من الفريقين كان يرى أن الفريق الآخر يريد تصفيته واختزاله واستئصاله. ومع أن القرآن الكريم يأمر المؤمنين بأن يكونوا أمة واحدة أساسها الإيمان، لا القبلية ولا العصبية ولا الطائفية، ويدعوهم لأن يتعاونوا على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، فإن هذه التعاليم السامية سرعان ما ذابت فى حمى الأغراض الخاصة فإذا بالمؤمنين لايتعاونون على البر والتقوى، بل يرتدون على الفور إلى أدران القبلية والعصبية والطائفية، ويتخذون من هذه - كلها أو بعضها - سببا لموقف دعا كل طرف إلى الاعتقاد بأن الطرف الآخر يريد تصفيته ويرمى إلى اختزاله ويهدف إلى استئصاله. وهذا الخلاف الذى عاود الظهور إثر وفاة النبى مباشرة سوف يحكم التاريخ الإسلامى وتاريخ الخلافة فترة طويلة، فيكون أحد أسباب موقعة الحرة سنة (٦٣هـ) التى دمرت المدينة واستأصلت المدنيين (القحطانيين الأنصار) تماما، ثم كانت السبب فى هجرة من بقى منهم إلى شتى البقاع ومختلف الأصقاع حتى استقر منهم عدد كبير فى الأندلس. ثم كان من أسباب حروب الطوائف التى استعرت فيها قرونا حتى انتهت بإخراج المسلمين جميعا من الأندلس[٢٤]

وكما وصف بعض الأنصار المدنيين المهاجرين المكيين بأنهم «جلابيب»، ثم قال أحفاد أولئك المدنيين عن أحفاد هؤلاء المكيين أنهم «بلدى»، كناية عن غلاظة الذوق وخشونة الطباع وجلافة الخلق؛ كما حدث ذلك، فقد ظهر اتجاه بين المهاجرين للحط من شأن الأنصار المدنيين ووصفهم باللؤم والخبث . وفى ذلك يقول الشاعر الأخطل (المتوفى سنة ٩٥ هـ) وهو يتحدث بلسان القرشيين عن هؤلاء الأنصار المدنيين (زمن بنى أمية):

خلوا المكارم لستمُ من أهلها .'. وخذوا مسايقيكم بنى النجار

إن الفوارس يعلمون ظهوركم .'. أولاد كل مقبّح أكّار [٢٥]

ذهبت قريش بالمكارم والعلا .'. واللؤم تحت عمائم الأنصار

بذلك تكون الخلافة لا الدين، والإمارة لا الشريعة، هى السبب الذى فجّر الشعور القبلى وقسم جماعة المؤمنين إلى مكيين قرشيين ومدنيين أكارين (مزارعين)، ثم إلى قريش فى جانب وباقى المسلمين فى جانب آخر، ثم إلى هاشميين وأمويين، ثم إلى علويين وسنيين، وهكذا؛ وبذلك انتشرت خلافات حفظها الإسلام وصراعات طواها الإيمان (إلى حين!!!)، فعادت هذه وتلك لتظهر عن قرب وتنتشر من جديد، حتى تحكم كل التاريخ الإسلامى إلى زمن بعيد.

الانشقاق

فى مرض النبى الذى توفى فيه، أخذ العباس بن عبد المطلب (عم النبى) يد على بن أبى طالب وقال له: «.. إنك بعد ثلاث عبد العصا: (كناية عن الوصول إلى السلطة) وإنى أرى رسول الله سيُتوفى فى وجعه (مرضه) هذا، وإنى لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت، فاذهب إلى رسول الله فسله فيمن يكون هذا الأمر؟ فإن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان فى غيرنا أمر به فأوصى بنا. فقال على بن أبى طالب : والله لئن سألناها رسول الله فمنعناها لا يعطيناها الناس أبدا، والله لا أسألها رسول الله أبدا.. قيل : فتوفى رسول الله حين اشتد الضحى من ذلك اليوم[٢٦].

وإثر وفاة النبى - على ما أنف البيان - سارع الأنصار إلى الاجتماع فى سقيفة بنى ساعدة وحدهم لتأمير كبير الخزرج سعد بن عباده، ومكث على بن أبى طالب والزبير - وربما باقى الهاشميين - فى بيت فاطمة زوج على، وهُرع بعض المهاجرين إلى أبى بكر وعمر فسارعا مع جماعة منهم إلى السقيفة، حيث دار الكلام على مبايعة سعد بن عبادة، ثم عن مبايعة أمير من المهاجرين وأمير من الأنصار، ثم على أن يكون من المهاجرين أمير ومن الأنصار وزير، ثم بويع أبو بكر فجأة، فانضم إلى مبايعة عمر بن الخطاب وأبى عبيدة بن الجراح له بشير بن سعد أحد الأنصار وابن عم سعد بن عبادة، ثم حدث لغط فى السقيفة انتهى بأن نزى المهاجرون على

سعد بن عبادة فأوسعوه ضربا حتى أوشك أن يموت . وفى اليوم التالى تمت البيعة العامة لأبى بكر الصديق أول الخلفاء، دون أن يحضر البيعة أو يبايع سعد بن عبادة وعلى بن أبى طالب . وقد ظل سعد بن عبادة على موقفة من عدم مبايعة أحد من المهاجرين، فلم يبايع أبا بكر طوال مدة خلافته، ولم يبايع عمر بن الخطاب الخليفة الثانى بعد أبى بكر، حتى قتل فى عهد عمر، رُمى بسهم مسموم فقتله، وقيل إن الجن قد قتلته.

وبعد بيعة أبى بكر خليفة للمسلمين توجه إليه العباس عم النبى وفاطمة ابنته يطلبان ميراثهما من رسول الله (صلى الله عليه وسلم)[٢٧](فاطمة بحق النصف فرضا، وللعباس النصف الآخر تعصيبا) وهما حينذاك يطلبان أرضه من فَدَك، وسهمه من خيبر، فقال لهما أبو بكر : لقد سمعت رسول الله يقول : لا نُورِّث (أى الأنبياء)، ماتركنا فهو صدقة . فغضبت لذلك فاطمة بنت النبى وهجرت أبا بكر ولم تكلمه فى هذا الشأن حتى توفيت بعد ستة أشهر من وفاة النبى.

وروى أن أبا سفيان قال لعلى بن أبى طالب بعد بيعة أبى بكر بالخلافة : ما بال هذا الأمر فى أقل حى(فرع) من قريش ! والله لئن شئتَ لأملأنها عليه خيلا ورجالا ! فرد على قائلا : يا أبا سفيان ! طالما عاديت الإسلام وأهله فلم تضره بذاك شيئا ... وروى - كذلك - أنه لما استُخلف أبو بكر قال أبو سفيان : مالنا ولأبى فَصيلْ (يعنى أبا بكر)، إنما هى (أى الأجدر بالإمارة) بنو عبد مناف ! ... وروى - أيضا - أنه لما اجتمع الناس على بيعة أبى بكر، أقبل أبو سفيان وهو يقول : والله إنى لأرى عجاجة لايطفئها إلا دم ! ياآل عبد مناف (الهاشميون والأمويون) فيم أبو بكر من أموركم ! أين المستضعفان ! أين الأذلان على والعباس ! ... فزجره على وقال : إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك والله طالما بغيت الإسلام شرا![٢٨]

ومع أن هناك رواية يتيمة بأن على بن أبى طالب هرول مبايعا أبا بكر، فإن الراجح من باقى الروايات، ومن أحداث التاريخ، أن هذه الرواية منحولة ومدعاة خلال صراع سياسى، حيث يقصد بها تثبيت مركز الخلافة الشرعية وأن على بن أبى طالب[٢٩] (والهاشميون) لم يمتنعوا عن المبايعة؛ أو لتدعيم موقف على بن أبى طالب وأنه لم يخرج على الإجماع ولم يشق عصا الطاعة على الجماعة ولم يبذر بذور الفتنة فى أمر الخلافة وشئون الحكم ويريق دم المسلمين فى سبيل الملك والإمارة (كما اتهمه فيما بعد عبدالله بن عباس)، بل سارع إلى المبايعة صدوعا للإجماع وصيانة للجماعة ودرءًا للفتنة.

وفيما عدا الرواية اليتيمة عن مبايعة على بن أبى طالب لأبى بكر على الفور، فإن كتب التاريخ ورواة الأحداث تقول أن على بن أبى طالب كان يضع، كل ليلة، زوجه فاطمة الزهراء بنت النبى على جمل ويخرج بها إلى القبائل خارج المدينة يحرضها على مبايعته هو، وعلى أحقيته - وهو ابن عم النبى وزوج فاطمة ووالد سبطيه الحسن والحسين - بالخلافة وميراث

النبى. ولما ماتت فاطمة دفنها علىٌ ليلا ولم يخبر أبا بكر بالوفاة . وقد كان لعلى وجه (جراءة) من الناس فى حياة فاطمة فلما توفيت انصرفت وجوه الناس عنه، فأرسل إلى أبى بكر حتى يأتيه وحده لمبايعته . وعندما ذهب أبو بكر وحده - كشرط علىّ - قال له :«...إنه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك، ولانفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكنا كنا نرى أن لنا فى هذا الأمر حقا، فاستبددتم به علينا . فقال أبوبكر :«...والله أنى ما ألوت فى هذه الأموال التى كانت بينى وبينكم (سبب الخلاف) غير الخير، ولكنى سمعت رسول الله يقول : لانورث، ماتركنا (أى الأنبياء) فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد فى هذا المال (أى يأخذوا منه ما يكفى أكلهم دون تملك له)، وإنى أعوذ بالله لا أذكر أمرا صنعه محمد رسول الله إلا صنعته فيه إن شاء الله» . وقد بايع علىٌ بعد ذلك أمام الناس وبايعت بنو هاشم لما بايع على(٣٠).

● وظاهر مما سلف من واقعات، وما أنف من بيانات أن الخلاف بين المهاجرين من جانب والأنصار من جانب آخر، والنزاع بين المكيين بعامة والقرشيين بخاصة من ناحية وبين الهاشميين والأمويين (بنو عبدمناف) من ناحية أخرى، لم يكن على أمر من أمور العقيدة، ولا شأن من شئون الدنيا، ولا حكم من أحكام الشريعة، بل على عرض من عروض الدنيا، ومادة من مواد الحياة، هى السلطة (الأمر) تارة، والميراث (الأرض) تارة أخرى.

وطوال هذه الصراعات وتلك الخلافات لم تُثر على الإطلاق مسألة الإيمان بالله، أو وحدانيته سبحانه، أو نبوة النبى، أو صدق الرسالة، أو سلامة الوحى، أو صحة القرآن، أو أركان الإيمان، أو إنكار الصلاة، أو تطبيق (أحكام) الشريعة، أو العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، أو الموقف تجاه حضارة الفرس وحضارة الرومان، أو احتمال غزو المسلمين بالفكر أو الحضارة أو الفعل أو غير ذلك من مسائل (مما يثار حالا ويدور فى الوقت المعاصر) وإنما دارت الخلافات واشتدت الصراعات حول السلطة (أى الأمر) وعن الميراث (أى الأرض).

وإن الانسان المسلم التقى الذى لم يُضع عقله فى الأوهام ولم يُذهب لبه فى الأحلام ليأسف أشد الأسف ويحزن أبلغ الحُزن أن ينحدر المسلمون الأوائل، مثله العليا، ونجومه الساطعة، وشخوصه النموذجية، إلى هذا المنقلب المادى والسعار العرضى، الذى صبغ تاريخ الإسلام بلونه الأسود ولطخه بشكله الشائه؛ وغير من روح الإسلام وبدل من صميم الشريعة، وجعل من هذه وتلك أعراضا دنيوية وأغراضا سلطوية.

لقد ثار الجدل واشتد الخلاف واستعَر الصراع بين الأنصار (وبالذات سعد بن عبادة) وبين المهاجرين على الإمارة والوزارة، ومن الذى يملك أن يحكم العرب ومن الذى يدين له هؤلاء!! وثار الجدال واشتد الخلاف واستعر الصراع بين على بن أبى طالب (ومن شايعه) وبين أبى بكر (ومن معه) حول الحق فى إرث أرض فدك وسهم خيبر ثم انتهى إلى أمر الخلاقة نفسها.

واختلطت الخلافة بالميراث وتداخل الورث مع الأمر. فالوصول إلى الخلافة كان يؤدى لزوما إلى الحصول على الإرث، والحصول على الإرث كان يشكل مبدأ فى تولى الخلافة. وبهذا أصبح الإرث والخلافة أمرين متداخلين ثم مختلطين. فالخلافة ورث والورث خلافة . وهذا الفهم المتخالط والوهم المترابط يعيد إلى الذاكرة قول الشاعر :-

أطعنا رسول الله ماكان بيننا .·. فيا لهفتا ! مابال دين أبى بكر!!

لقد صارت السلطة والعرض والورث والصدقة عقيدة غير العقيدة ودينا بدلا من الدين وشريعة عوضا عن الشريعة، فاختلطت المسائل واضطربت الأحوال وعُمِّيت الأمور وغُميت الحقائق . وفيما فعله على بن أبى طالب نفسه - لو صح الفهم واستقام العقل وخلصت النوايا - مايقطع بأن الخلافة والإمارة والسلطة ليست أمرا من أمور العقيدة، ولا ركنا من أركان الدين، ولا حكما من أحكام الشريعة (خلافا لما ذاع وشاع بعد ذلك). فعليّ أبى أن يسأل النبى عن الأمر مخافة أن يمنعه عنه فيرفض الناس بعد ذلك إعطاءه له. ولو أن الأمر من صميم الدين وأركان العقيدة وأحكام الشريعة لما توانى عن السؤال وتراخى عن التحقق؛ وظهر كشخص مناور يترك الأمر معمّى حتى يطالب به بعد ذلك، ورجل مداور إن لم يعينه النبى صراحة ادعى التعيين ضمنا (مادام النبى لم ينفه بوضوح). ومن جانب آخر، فإن سعد بن عبادة ظل على موقفه لايبايع خليفة من القرشيين المكيين - سواء كان الخليفة أبا بكر أو كان عمر بن الخطاب - حتى مات، وبذلك يكون قد ثبت على رأيه وإن كان خاطئا واستمر فى موقفه ولو كان شاذا. أما على بن أبى طالب فقد بايع أبا بكر بعد وفاة زوجه فاطمة بنت النبى بخطبة لاتشير إلى الدين أو تعين وصية النبى وانما تذكر ادعاء الحق وتخلط بين الورث والأمر. وبعد أبى بكر بايع عليٌّ عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان إلى أن بويع له بالخلافة، ثم قبل التحكيم مع معاوية على الحق فى الخلافة ذاتها. ولو أن خلافة المسلمين عموما، وحقه هو فى هذه الخلافة خصوصا، أمر من أمور الاعتقاد أو ركن من أركان الدين أو حكم من أحكام الشريعة، لما قبل فارس الإسلام ونموذج أخلاقياته أن يساوم عليها أو يداهن فيها أو ينافق بها، فلا مساومة فى أمور الاعتقاد ولا مداهنة فى أركان الدين ولا نفاق فى أحكام الشريعة. وإذا لم يكن على بن أبى طالب هو الذى يقف دون العقيدة مجاهدا ولحماية الدين محاربا ولتطبيق الشريعة مقاتلا، فمن يكون إذن؟ وهل يليق أن يدعى البعض أن على بن أبى طالب كان فيما يفعل ينتهج أسلوب التّقية (الذى شاع بعد ذلك، وخاصة بين الشيعة، وبعض منافقى السنة)، فيصمه بذلك أنه اتقى ضررا له لم يحدث (فقد تُرك ستة أشهر دون أن يبايع وما أوذى قط)، وتراخى فى مسائل الوحى والتبليغ والحق الإلهى، حين كان ينبغى عليه أن يستشهد أو على الأقل أن يتخذ ويثبت على نفس الموقف الذى اتخذه وثبت عليه سعد بن عبادة !!

وبعد أبى بكر وعمر بن الخطاب ولى عثمان بن عفان أمر الخلافة دون على بن أبى طالب الذى كان مرشحا لها معه؛ وبذلك صارت إمارة المؤمنين فى البيت الأموى الذى ينتسب له عثمان بينما صار البيت الهاشمى، ومنه على، فى صفوف المعارضة؛ فظهر على سطح الإسلام بوضوح وجلاء ذلك الصراع القديم بين الأمويين والهاشميين على رياسة قريش وإمارة الناس، وطفح على وجه الإسلام كل صراع سابق بين هذين البيتين، فبثر بثورا غائرة ونشر بطعا خبيثة، أساءت الى الدين وغيرت مفهوم الخلافة وبدلت فكرة الإمارة وزيفت معانى الحكم.

وفى عهد عثمان بن عفان حدث فساد كثير، أشير إلى بعضه فيما سلف، فعارضه عدد من المؤمنين، وكان الهاشميون بزعامة على بن أبى طالب فى طليعة المعارضة بقيادته. وانضمت الى هذه المعارضة عائشة زوج النبى وحرضت الناس على قتل عثمان (هكذا !!) إذ كانت تقول : اقتلوا نعثلا فقد كفر [٣١] (ونعثل هذا شخص نصرانى كان يعيش فى المدينة ويشبه شكله عثمان بن عفان فأطلقوا على عثمان اسم نعثل، زراية به وازدراء له، وهو الخليفة، دون أن يتنبهوا إلى أنهم بذلك يتنابزون بالألقاب خلافا لحكم القرآن). وطالب المعارضون عثمان بخلع الخلافة، أى الاستقالة منها أو التنحى عنها. فكتب عثمان فى ذلك رسالة جاء فيها : «...لأن يكلبونى (يقيدونى) أحب إلى من أن أترك عمل الله وخلافته». وعندما حاصر الثوار بيت عثمان أرسل إلى علّى رسالة معبرة فى بيت من الشعر الجاهلى يقول :-

فإن أكُ مأكولا فكن أنت آكلى .·. وإلا فأدركنى ولما أُمـزّق

ويلوح أن أيدى الثوار كانت أقرب من نجدة على لعثمان، ذلك أنهم هاجموه فى منزله وفيهم محمد بن أبى بكر (شقيق عائشة زوج النبى وعديل الحسين بن على بن أبى طالب) فقتلوا عثمان وهو يقرأ المصحف. وربما كانوا فى هذا القتل متأثرين بقولة عائشة «اقتلوا نعثلا فقد كفر». فهذه الحميراء التى روى البعض حديثا عن النبى يطلب من المسلمين أن يأخذوا عنها نصف دينهم أفتت بكفر عثمان وأهدرت دمه، ونفذ الثوار ماأفتت به وأمرت به.

وبقتل عثمان بن عفان اندلعت الفتنة الكبرى؛ فتأثر بعض المؤمنين لمقتله، واستُنت فى الإسلام سنة إهدار الدم وقتل الحاكم، وهو أمر سوف يحدث لعلى بن أبى طالب نفسه؛ وقام الأمويون بزعامة معاوية بن أبى سفيان والى الشام بالمطالبة بثأر عثمان، وظهر الخوارج بفكرهم العليل وفهمهم الكليل، ودخلت إلى الفكر الإسلامى مصطلحات «خليفة الله» و «عمل الله» و«حُكم الله» وهكذا؛ بإضافة أعمال الناس وتقديراتهم إلى الله ذاته، غصبا وغدرًا وظلما وعدوانا.

وفى رثاء عثمان يقول حسان بن ثابت شاعر النبى :-

إذ قتلـتم ماجـدا ذا مِـرّة .·. واضح السنة معروف النسب

ويقول :-

أتركتموه مفردا بمضـيعة .·. تنتابه الغوغاء فى الأمصار

جـيرانه الأدنـون حول بيـوته .·. غدروا ورب البيت ذى الأستار

إنى رأيت أمين الله مضطهـدا .·. تنتـابه الغوغاء فى الأمصـار

ويقول :-

يا قاتل الله قوما كان شأنهم .·. قتل الإمام الأمين المسلم الفطن

ماقاتلـوه على ذنـب ألمّ بـه .·. إلا الذى نطقـوا يوما ولم يكن

ويقول :-

من سره الموت صرفا لا مزاج لـه .·. فليأت مأسـدة فى دار عثمـانا

شدوا السيوف بثنى فى مناطقكم .·. حتى يحين بها فى الموت من حـانا

لعلكـم أن تـروا يومـا بمغبطـة .·. خليفة الله فيكم كالذى كانا (٣٢)

وهكذا بينما رأى معارضو عثمان أنه خان وفسق بما يحل معه قتله، رأى أنصاره - كما يقول الشاعر حسان - أنه ذو مرة (قوة وعقل)، واضح السنة، أمين الله، خليفة الله، المضطهد، المسلم الفطن، اجتمع عليه الغوغاء، وكانوا أبواقا يدعون عليه ذنبا لم يكن، وغدر به جيرانه الأدنون.

وعلى الرغم من أن عائشة زوج النبى كانت تحرض على قتل عثمان بن عفان بقولها : اقتلوا نعثلا فقد كفر، كما أن الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله (وهما من كبار الصحابة المبشرين بالجنة) كانا قد بايعا علىّ بن أبى طالب بالخلافة إثر مقتل عثمان؛ فإن عائشة ماإن علمت أن على بن أبى طالب بويع بالخلافة حتى انزعجت جدا وقالت : قُتل والله عثمان مظلوما، والله لأطلبن دمه. فلما قيل لها إنها أول من كفّره ودعى الى قتله، قالت : انهم استتابوه ثم قتلوه. وقد قلت وقالوا، وقولى الأخير خير من قولى الأول (هكذا !!!). ثم عادت إلى مكة - وقد كانت خارجها - وخطبت فى الناس قائلة لهم : «... إن الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه (أى الباحثين عن المياه فى الصحراء) وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل المقتول ظلما بالأمس ... ولما لم يجدوا حجة ولا عذرا بادروا بالعدوان فسفكوا الدم الحرام واستحلوا البلد الحرام والشهر الحرام، وأخذوا المال الحرام(٣٣)..» (كان لعثمان بن عفان لدى خازنه ثلاثون ألف ألف درهم، وخمسمائة الف درهم، وخمسون ومائة ألف درهم انتُهبت كلها إثر مقتله)(٣٤). أما طلحة والزبير فقد زعما أنهما بايعا عليا كرها تحت سيوف الغوغاء الذين قتلوا عثمان، وأنه لا بيعة لمكره؛ ومن ثم فقد اجتمعت عائشة مع طلحة والزبير وخرجوا لمحاربة على بن أبى طالب فهزمهم فى موقعة الجمل (لأن عائشة كانت تركبُ أثناء الموقعة جملا)، ثم قتل كل من طلحة والزبير إثر ذلك.

وقامت الحرب بين على ومعاوية، وإذ لاحت بوادر هزيمة جيش معاوية رفع هو وأنصاره

المصاحف على السيوف طالبين تحكيم كتاب الله . وقبل عليّ التحكيم على الأحق منهما بالخلافة : هو أم معاوية . ولعله أراد بهذا التحكيم أن يدرأ الزعم بأنه بويع بالخلافة بسيوف الغوغاء، وأنه يسعى للملك ويطلب الإمارة، فكان التحكيم مناسبة فى تقديره ليضفى على حكمه الشرعية الكاملة ويسبغ على خلافته استقرارا بغير تزعزع. وانتهى التحكيم بخدعة تخلع عليا من الخلافة وتثبت معاوية فيها، فأصبح للمسلمين، للمرة الأولى، خليفتان يتنازعان الخلافة ويتصارعان على الإمارة ويتحاربان على الرياسة . وخرج بعض أنصار عليّ عليه لأنه قبل التحكيم فيما لم يكن له أن يحكّم فيه؛ ذلك أنه فى رأيهم حكّم فى الخلافة التى يدعيها لنفسه، وما كان له أن يقبل التحكيم فيما هو حق له (أو حق الله !! كما يرى البعض)؛ ورفع الخوارج شعارا يقول «لاحكم إلا لله» (وهو ما سوف يصبح بعد ذلك «حاكمية الله»). وقد سُمّى هؤلاء بالخوارج أو المحكّمة الأولى (أى الفرقة الأولى التى ترفض التحكيم أو ترى التحكيم لله وحده !! لأن جيلا آخر منهم يسمى المحكمة، ومن ثم يتميز الجيل الأول بأنه المحكمة الأولى)[٣٥] أو الرافضة (أى الذين يرفضون التحكيم الذى تم بين على ومعاوية). وقد قتل عبد الرحمن بن ملجم أحد الخوارج عليّ بن أبى طالب بعد أن أهدر هؤلاء دمه، وقالوا إنه هو الذى أنزل الله فيه «ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام» (سورة البقرة ٢ : ٢٠٤). وقالوا عن قاتله انه هو الذى أنزل الله فى شأنه «ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» (سورة البقرة ٢:٢٠٧)، ولذلك فإن من أسماء الخوارج أيضا «الشراة» أى الذين اشتروا أنفسهم (أو باعوا أنفسهم) ابتغاء مرضاة اللـه.

* * *

ومن هذا كله يبدو بجلاء ويبين فى وضوح - بلا ادعاء ولا افتراء - أن الخلاف بين المسلمين والصراع بين المؤمنين والانشقاقات فى صفوف حزب الله وصحابة رسوله، منذ عهد الخلفاء الراشدين؛ حدثت بداعى السياسة لا بداعى الدين، وبدافع الملك لا بدافع الشريعة، وبسبب حكم الناس لا بسبب حكم الله.

فللحكم وللإمارة وللرياسة وللسيادة وحدها، ووحدها فقط، انشق سعد بن عبادة زعيم الخزرج على جماعة المؤمنين وظل على موقفه لايغيره من جانبه ولاتلزمه الخلافة أو الإمارة تغييره (سياسة منها لوضعه كرئيس لأكبر قبائل المدينة، ولوجود آخرين منشقين معه يمكنهم الدفاع عنه). وظهر بسبب هذا الانشقاق والانفصال، أو لعله هو الذى كان سببا فى عودة ظهور الصراع القبلى القديم بين المكيين والمدنيين. ثم حدث انشقاق آخر وانفصال ثان بين القرشيين أنفسهم؛ ربما كان نتيجة أو كان سببا للنزاع الطائفى الدفين والصراع القبلى القديم بين الهاشميين والأمويين. ثم تجلى الانشقاق فى وجود خليفتين للمؤمنين أحدهما هاشمى هو

على بن أبى طالب، والثانى أموى هو معاوية بن أبى سفيان. ثم تزايد الانشقاق فظهر فى جماعة علىٍّ نفسها، حين انفصل عنه طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وحارباه مع عائشة زوج النبى. ثم تضاعف الانشقاق فخرج الخوارج على علىٍّ بن أبى طالب.

وخلال هذه الانشقاقات حارب المبشرون بالجنة المبشرين بالجنة، وصارع الصحابةُ الصحابةَ، وقاتل المسلمون المسلمين، وغال المؤمنون المؤمنين؛ وفى كل هذه الصراعات المحمومة والقتالات العنيفة كان كل من المسلمين يعتقد أنه على الحق والجادة وغيره على الباطل والكفر؛ وهو فهم سوف يصبح ديدن جماعات كثيرة من المسلمين، طوال التاريخ الإسلامى وحتى العصر الحالى.

وكذلك فقد ظهرت الشعارات التى سوف تصبح مذاهب بعد ذلك تحكم كل التاريخ الاسلامى وتسيطر على كل أحداثه مثل : خليفة الله، عمل الله، حاكمية الله، وصى النبى، أهل البيت .. وهكذا. وقد أدت هذه الشعارات وتلك الانشقاقات إلى ظهور الشيعة، وظهور الخوارج، وتأسيس الخلافة الأموية، ثم تقويض هذه الخلافة وإقامة الخلافة العباسية، وشيوع الباطنية والتقية، وإنشاء الخلافة الفاطمية ... إلى غير ذلك.

وفى كل الأحوال فقد بدأ الانشقاق بشعار وظهر الانصداع بقالةٍ، وبدر الانفصال بلافتة، ثم تحول الشعار مع الأيام إلى مذهب وتجلى القول مع الوقت فى مبدأ، وتبلورت اللافتة مع الزمن فى اتجاه؛ وخلق هذا الاتجاه وذلك المبدأ وذاك المذهب مناصرين ومريدين وأتباعا وأشياعا ومؤمنين به ومعتنقين له، ومحاربين عنه ومقاتلين فى سبيله، مع أنه قد يخالف صميم الإسلام وجوهر الإيمان وصريح الشريعة، كما أنه قد لايجد سندا له من التاريخ غير شعار، وسببا من الأحداث إلا قولا، وأساسا من الواقعات إلا ظنا. ذلك بأن الاعتقاد يبدأ أولا، خاصة فى فترات الطفولة أو الجهل أو الانفعال الوجدانى أو الاضطراب العاطفى أو المراهقة النفسية أو الفكرية، ثم ينتقى الاعتقاد مايوافقه من الأحداث، وقد يخلقها خلقا؛ كما يتخير مايناسبه من الأقوال، وقد ينتحلها انتحالا. ومن الأحداث التى يتخيرها أو يختلقها، ومن الأقوال التى ينتخبها أو ينتحلها، يخلق لنفسه مايساند الاعتقاد وما يساعد الارتباط، وغالبا ما يكون ذلك كله ركاما من الأوهام وحطاما من الأحلام.

هوامش وتعليقات

(١) المراجع الرئيسية :

1- Encyclopedia Britannica, 1977, macro, Vol 9 p 911.

2- Encyclopedia Americana, Vol 15 p 491.

٣- أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى - تاريخ الطبرى - تاريخ الرسل والملوك - المرجع السابق - الجزءان الثالث والرابع.

٤- ضياء الدين بن الأثير - الكامل «فى التاريخ»

٥- الأستاذ أحمد أمين - ضحى الاسلام

٦- دكتور حسن ابراهيم حسن - تاريخ الإسلام السياسى - المرجع السابق

٧- الأستاذ ميخائيل شاروبيم - الكامل فى تاريخ مصر القديم والحديث - المرجع السابق - الجزء الثانى.

٨- دكتور طه حسين - الأعمال الكاملة - الشيخان، الفتنة الكبرى، على وبنوه.

٩- الأستاذ عباس محمود العقاد - الأعمال الكاملة - عبقرية الصديق، عبقرية عمر، عبقرية الإمام.

١٠- سيرة ابن هشام - المرجع السابق.

١١- السيرة الحلبية - المرجع السابق.

١٢- أبو حسن على بن اسماعيل الأشعرى - مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .

١٣- الشهر ستانى : الملل والنحل.

(٢) ويسمى هذا الاستخلاف استعمالا ، فيقال إن النبى استعمل على المدينة فى غيابه فلانا ، مما يفيد أنه أمر يختلف عن الخلافة موضوع البحث.

(٣) لسان العرب، المعجم الوسيط، مادة «خلف».

(٤) يراجع ماسلف فى هامش رقم «٢».

(٥) تاريخ الطبرى - المرجع السابق - الجزء الثالث ص ٢٠٥ ومابعدها، ص ٢٠٢. سيرة ابن هشام - الجزء الثانى - ص ٣٧٢، ٣٧٣.

(٦) يلاحظ أن نفس الموقف صادف على بن أبى طالب ولم يستخلف؛ ذلك أنه بعد أن ضربه عبد الرحمن بن ملجم بالسيف المسموم وصار على شفا الموت، سأله من حوله : هل تستخلف الحسن بن على (أكبر ولديه) فقال : لا آمركم ولا أنهاكم. فإذا كان هذا الموقف قد حدث من على بن أبى طالب فى ظروف فتنة فإن تصرف النبى يكون أمرا مفهوما تماما.

(٧) يراجع فى بيان معنى «الأمر» كتابنا «الإسلام السياسى».

(٨) لسان العرب، المعجم الوسيط، مادة «دفّ».

(٩) مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، هامش ص ٤٢.

(١٠) تاريخ الطبرى - المرجع السابق - الجزء الثالث - ص ٢٢١

(١١) انجيل متى - إصحاح ١٦ : ١٧ - ٢٠ «فأجاب سمعان بطرس وقال : أنت هو المسيح .. فأجاب يسوع (المسيح) ... وأنا أقول لك أيضا أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبنى كنيستى ... وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات، فكل ماتربطه على الأرض يكون مربوطا فى السموات وكل ماتحله على الأرض يكون محلولا فى السموات..».

(١٢) يراجع فى معنى اللفظ : لسان العرب، المعجم الوسيط - مادة أتى - والأتاوى هو من لايُدرى من أين أتى أو هو جامع الإتاوات.

وفى هذا المعنى كان البيت الذى هجت به عصماء بنت مروان النبى (صلعم) إذ قالت :-

أطعتـم أتـاوىّ مـن غيْـركم ∴ فـلا مـن مـراد ولا مذحـج

ومن أجل ذلك، فقد أهدر بعض المسلمين دمها وقتلها واحد منهم.

(١٣) تاريخ الطبرى - المرجع السابق - ص ٢٤٤.

(١٤) المرجع السابق ص ٢٤٥.

(١٥) هكذا ورد البيت فى رسالة الغفران المرجع السابق وفى الأغانى للأصفهانى. وورد فى تاريخ الطبرى بصيغة أخرى هى :

أطعنـا رسـول الله ماكـان بيننـا ∴ فيا لعباد الله ما لأبى بكر !!

ويلاحظ أنه كانت للنبى حقوق أخرى خاصة به أى يختص بها دون المؤمنين منها.

١- حقه فى الفىء.

٢- حقه فى الغنائم.

٣- حق الجمع بين تسعة أزواج.

٤- حقه فى عدم زواج زوجاته بآخرين من بعده.

٥- زواج الهبة «وإن امرأة وهبت نفسها للنبى إن أراد أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين» سورة الأحزاب ٣٣ : ٥٥.

٦- إرجاء من يشاء من النساء وإيواء من يشاء «ترجى من تشاء منهن وتؤى من تشاء» الأحزاب ٣٣ : ٥٢.

٧- أخذ الصفية أو الصفى من الغنائم وهى عبد أو أمة أو سيف أو درع يأخذه غير سهمه، غاب عن المعركة أو حضر (السيرة الحلبية/ جـ٢ - ص ٤٤٠).

٨- ألا ينكح أحد على ابنته إلا بإذنه. فقد أبى على عليّ بن أبى طالب أن ينكح على فاطمة من بنى هشام بن المغيره (المرجع السابق ص ٤٧٤).

٩- جواز النظر بالأجنبية والاختلاء بها لأمنه من الفتنة (المرجع السابق ص ٥٨٧).

١٠- حل عقدة النكاح فى الإحرام، أى ينكح وهو محرم (المرجع السابق ص ٧٨٢).

(١٦) يراجع كتابنا أصول الشريعة، الفصل الخاص عن «أصول الحكم فى الشريعة».

(١٧) جوستاف لوبون : حضارة العرب.

(١٨) لسان العرب - المعجم الوسيط - مادة «غزو».

(١٩) رسالة الغفران - المرجع السابق - ص ٤١، ٢٣٠ - تاريخ الطبرى المرجع السابق - الجزء الثانى.

(٢٠) يراجع كتاب الفاروق عمر للأستاذ محمد حسين هيكل.

(٢١) مقالات الإسلاميين - المرجع السابق، تاريخ الطبرى - المرجع السابق - الجزء الثالث، الملل والنحل المرجع السابق.

(٢٢) السيرة الحلبية - المرجع السابق - الجزء الثانى - ص ٥٩٣.

(٢٣) تاريخ الطبرى - المرجع السابق - الجزء الرابع ص ١٠٨ ومابعدها، الفتنة الكبرى لطه حسين - المرجع السابق - الجزء الرابع ص ٥٥١ - ٥٥٧.

(٢٤) يراجع : ر. دوزى : تاريخ مسلمى أسبانيا - الجزء الأول - الحروب الأهلية، ترجمة الدكتور حسن حبشى، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

(٢٥) الأكّار هو المزارع.

(٢٦) تاريخ الطبرى - المرجع السابق - ص ٣١٣، ١٩٤؛ سيرة ابن هشام - الجزء الثانى - ص ٣٧١.

(٢٧) تاريخ الطبرى - المرجع السابق ص ٢٠١.

(٢٨) المرجع السابق - ص ٢٠٩.

(٢٩) المرجع السابق - ص ٢٠٧.

(٣٠) المرجع السابق - ص ٢٠٩ ومابعدها.

(٣١) مقالات الإسلاميين - المرجع السابق هامش ص ٥٥ ويلاحظ أن كلمة كفر لاتعنى دائما الكفر بالله، إذ هى تعنى التغطية أو الإظلام فيكون الكافر من ثم من غطى على حقيقة معينة أو أنكرها أو من أظلم.

(٣٢) حسان بن ثابت - ديوان حسان.

(٣٣) مقالات الإسلاميين - المرجع السابق.

(٣٤) ابن سعد - الطبقات الكبرى - دار صادر - الجزء الثالث ص ٧٦.

(٣٥) يراجع الملل والنحل للشهرستانى.

حقيقة الحجاب
وحجية الحديث



محمد سعيد العشماوي

المستشار: **محمد سعيد العشماوي**

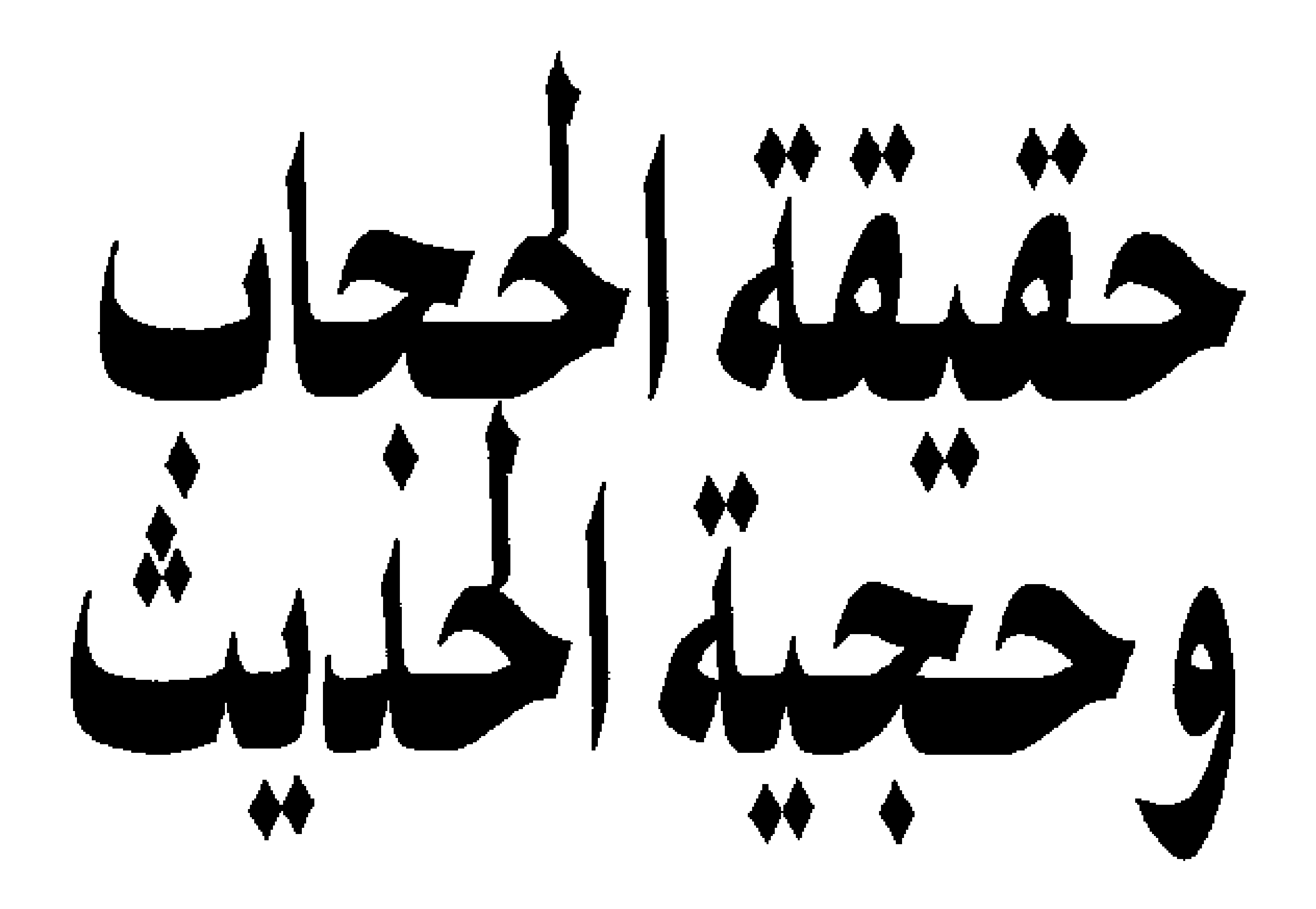


حقيقة الحجاب
وحجية الحديث

الناشــر : مكتبة مدبــولى الصغير
٤٥ شــارع البطـل أحمـد عبد العزيـز
تليفون : ٣٤٧٧٤١٠ ـ ٣٤٤٢٢٥٠
ميدان سفنكس ت : ٣٤٦٣٥٣٥
رقـم الإيـداع : ٥٨٢٥ / ٩٥
الترقيم الدولى : 6 - 96 - 5193 - 977

الطبعة الأولى : ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م
الطبعة الثانيه : ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م

المدير الفنى : محمد الصباغ



المستشار : **محمد سعيد العشماوى**

الناشر : **مدبولى الصغير**

مقــدمة

من أسوأ الأمور أن يختلط الفكر الدينى والتعبير الشرعى بالموروثات الشعبية (الفولكلور) والمواضعات الاجتماعية (التقليديات) والعبارات الدارجة (المقَوْلبات «الكليشيهات») ؛ لأن ذلك لا محالة يؤدى إلى خلط وقير واضطراب كثير ، حيث يبدو الفكر الدينى كما لو كان موروثًا شعبيًا (فولكلور) ، أو يظهر الموروث الشعبى (الفولكلور) وكأنه هو المفهوم الديني ؛ كما أنه يؤدى إلى أن يلوح التعبير الشرعى وكأنه عبارات دارجة (مُقَوْلبات «كليشيهات») أو تبين العبارات الدارجة (المقَوْلبات «الكليشيهات») وكأنها تعبيرات شرعية ، الأمر الذى تضطرب معه المفاهيم وتختلط الأقوال وتهتز القيم ، فينحدر المجتمع - من ثَمَّ - إلى هوة سحيقة من الخيال والهذيان الذى لايفرق بين الواقع والوهم ، ولا يميز بين الحقيقة والادعاء .

وعندما خالطت السياسة الدين وداخلت الحزبية الشريعة حولتها إلى أيديولوجيا (مذهبية) شمولية (دكتاتورية) ، ومعتقدية (دوجماطيقية) جامدة . وفى اتجاهها إلى الشمولية (الدكتاتورية) ، ولكى تحتوى على كل شىء وتتضمن أى عنصر وتمتد إلى كل مَنشط ، فقد مزجت فكرها بالموروثات الشعبية (الفولكلور) ، ونسجت سبلها بالمواضعات الاجتماعية (التقليديات) ، ودمجت نصوصها فى العبارات الدارجة (المقَوْلبات «الكليشيهات») فاختلط الأمر على الناس واضطرب الحال عند الكثيرين وغُمّ الوضع لدى الكافة ، ولم يعدْ من السهل ، أو من الممكن ، أن يحدث تمييز بين الفكر الدينى والموروث الشعبي (الفولكلور) ، بين الوصايا الدينية والمواضعات الاجتماعية (التقليديات) ، بين النص الدينى والعبارات الدارجة (المقَوْلبات «الكليشيهات») .

ومسألة «الحجاب» أظهر المسائل فى هذا الوضع، فقد اختلط فيها الفكر الدينى بالموروث الشعبى (الفولكلور) ، وتداخلت فيها الوصايا الدينية بالمواضعات الاجتماعية (التقليديات) ؛ فاضطرب كثيرون فى أصل المسألة وحقيقتها ؛ وذهبت جماعات إلى أن «الحجاب فريضة إسلامية » بينما يرى آخرون أن «الحجاب شعار سياسى » .

وهذا الكتاب اتجاه لبيان المسائل وجلاء الحقائق فى شأن ما يسمى بالحجاب .

وكنا قد كتبنا أول فصل فيه « الحجاب فى الإسلام» منذ أكثر من عامين ، بناء على طلب من إحدى الجمعيات النسائية فى مصر ، ولما وزعت هذه الجمعية صورًا كثيرة من البحث ، ذاع وانتشر ، فرؤى أن الأوفق فى ذلك هو نشره ، حتى يعم الذيوع والانتشار ولكى يلتحق البحث بأصله ، فلا ينسبه لنفسه أحد .

ونُشر هذا البحث فعلاً فى مجلة « روزاليوسف » المصرية ، فرد علينا فضيلة مفتى الجمهورية ، ونُشر رد فضيلته وردنا على الرد فى عدد تالٍ من هذه المجلة ، وصدرت بعد ذلك فتوى من لجنة الفتوى بالأزهر فرددنا عليها وفندناها فى بحث نشر فى عدد تالٍ ، وإذا كانت مسألة «الحجاب» تدور أساساً حول ما إذا كان شعر المرأة عورة أم لا، فقد حررنا بحثًا فى هذه المسألة ونشر فى المجلة ذاتها كذلك .

وكان فضيلة المفتى ـ فى رده علينا ـ قد أنكر وجود ما يسمى «بالإسلام السياسى» مع أن هذا التعبير معروف ومنتشر فى كافة أنحاء العالم ، ومنها مصر ، دلالة على الجماعات التى تخلط الإسلام بالسياسة ، وتحول الدين إلى أيديولوجيا ؛ لذلك كان من تمام البحث أن نتصدى لموضوع «الإسلام السياسى» أو الأيديولوجيا الإسلامية ـ ببحث خاص نُشر مستقلاً .

والبحث ، أو الحديث عن مسألة «الحجاب» لابد أن يعرج على أحاديث (أو سُنة)

النبى ﷺ لابتناء فكرة وجوب الحجاب على حديث من هذه الأحاديث ؛ لهذا كان من الأوفق تخصيص دراسة مستقلة عن حجية أحاديث (سُنة) النبى ﷺ ربما كان من الملائم أن تنشر مع موضوع «الحجاب» .

وهكذا ، فإن هذا الكتاب ينقسم إلى قسمين : (أولهما) عن حقيقة «الحجاب» ، ويتضمن البحوث التى نشرت فى مجلة «روزاليوسف» المصرية ، والمنوه عنها فيما سلف ، (وثانيهما) عن حجية الحديث (سُنة النبى) ﷺ .

والمرجو أن يكون هذا الكتاب إسهامًا فى إلقاء الضوء على مسألة «الحجاب» وما يتصل بها أو يترابط معها من أمور دينية ، منها حديث (أو سُنة) النبى ﷺ ؛ بأقسامها وحجيتها .

والله ولى التوفيق .

القاهرة فى ٨ أكتوبر ١٩٩٤

حقيقة الحجاب

الحجاب فى الإسلام *

(*) نشر هذا البحث فى مجلة «روزاليوسف»
المصرية ، العدد رقم ٣٤٤٤
بتاريخ ١٣ يونيو ١٩٩٤

مسألة حجاب النساء أصبحت تفرض نفسها على العقل الإسلامى ، وعلى العقل غير الإسلامى، بعد أن ركزت عليها بعض الجماعات ، واعتبرت أن حجاب النساء فريضة إسلامية ، وقال البعض إنها فرض عين ، أى فرض ديني لازم على كل امرأة وفتاة (بالغة) ، ونتج عن ذلك اتهام من لا تحتجب ـ بالطريقة التى تفرضها هذه الجماعات ـ بالخروج عن الدين والمروق من الشريعة ، بما يستوجب العقاب الذى قد يُعَدُّ أحيانًا عقابًا عن الإلحاد ، (أى الإعدام) ؛ هذا فضلاً عن التزام بعض النساء والفتيات ارتداء ما يقال إنه حجاب في بلاد غير إسلامية ، وفى ظروف ترى فيها هذه البلاد أن هذا الحجاب شعار سياسى وليس فرضًا دينيًا ، مما يحدث مصادمات بين المسلمين وغير المسلمين ، كما أحدث منازعات بين المسلمين أنفسهم .

فما حقيقة الحجاب ؟

وما المقصود به ؟

وما الأساس الديني الذى يستند إليه من يدعي أنه فريضة إسلامية ؟

ولماذا يرى البعض أنه ليس فرضًا دينيًا ، وإنما هو مجرد شعار سياسى ؟

بيان ذلك يقتضى تتبع الآيات القرآنية التى يستند إليها أنصار «الحجاب» لاستجلاء حقيقتها ، واستقصاء الغرض منها ،ثم بيان الحديث النبوى فى ذلك وتتبع مفهومه ونطاقه، ثم عرض أسلوب الإسلام في تنفيذ أحكامه .

أولاً : آية الحجاب :

الحجاب لغة هو الساتر ، وحَجَب الشىء أى سَتَرَه ، وامرأة محجوبة أى

امرأة قد سُتِرَتْ بستر (لسان العرب ، المعجم الوسيط : مادة حجب) .

والآية القرآنية التى وردت عن حجاب النساء تتعلق بزوجات النبي وحدهن ، وتعنى وضع ساتر بينهن وبين المؤمنين .

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه، ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحي منكم والله لا يستحي من الحق وإذا سألتموهن (أي نساء النبي) متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيماً﴾ (سورة الأحزاب٣٣ : ٥٣).

وهذه الآية تتضمن ثلاثة أحكام :

الأول : عن تصرف المؤمنين عندما يدعون إلى الطعام عند النبى ﷺ .

الثانى : عن وضع الحجاب بين زوجات النبى ﷺ والمؤمنين .

الثالث : عن عدم زواج المؤمنين بزوجات النبى ﷺ بعد وفاته .

وقيل فى أسباب نزول الحكم الأول من الآية (تصرف المؤمنين عندما يدعون إلى الطعام عند النبى) ﷺ إنه لما تزوج زينب بنت جحش (امرأة زيد) أوْلَمَ عليها ، فدعا الناس ، فلما طعموا جلس طوائف منهم يتحدثون فى بيت النبى ﷺ وزوجه (زينب) مولية وجهها إلى الحائط ، فثقلوا على النبى ﷺ ومن ثم نزلت الآية تنصح المؤمنين ألا يدخلوا بيت النبى إذا ما دعوا إلى طعام إلا بعد أن ينضج هذا الطعام ، فإذا أكلوا فلينصرفوا دون أن يجلسوا طويلاً يتحدثون ويتسامرون . (تفسير القرطبى ـ طبعة دار الشعب ـ ص ٥٣٠٦) .

وقيل فى أسباب نزول الحكم الثانى من الآية (والخاص بوضع حجاب بين زوجات النبى والمؤمنين) إن عمر بن الخطاب قال للنبى ﷺ : يا رسول الله ، إن نساءك يدخلن عليهن البر والفاجر ، فلو أمرتهن أن يحتجبن فنزلت الآية . وقيل إنه إثر ما حدث عند زواج النبى ﷺ بزينب بنت جحش نزلت الآية بأحكامها (الثلاثة) تبين للمؤمنين

التصرف الصحيح عندما يدعون إلى طعام فى بيت النبى ﷺ وتضع الحجاب بين زوجات النبى وبين المؤمنين ، وتنهى عن الزواج بزوجاته بعد وفاته (المرجع السابق) .

ولا شىء يمنع من قيام السببين معًا .

فالقصد من الآية أن يوضع ستر بين زوجات النبى ﷺ وبين المؤمنين ، بحيث إذا أراد أحد من هؤلاء أن يتحدث مع واحدة من أولئك - أو يطلب منها طلباً - أن يفعل ذلك وبينهما ساتر ، فلا يرى أىٌّ منهما الآخر ، لا وجهه ولا جسده ولا أى شىء منه .

هذا الحجاب (بمعنى الساتر) خاص بزوجات النبى (ﷺ) وحدهن ، فلا يمتد إلى ما ملكت يمينه (من الجوارى) ، ولا إلى باقى المؤمنات ، وفى ذلك يُروى عن أنس بن مالك أن النبى ﷺ أقام بين خيبر والمدينة ثلاثاً (من الأيام) يُبنى عليه (أى يتزوج) بصفية بنت حُيى ، فقال المؤمنون إن حَجّبها فهى من أمهات المؤمنين (أى من زوجاته) وإن لم يحجبها فهى مما ملكت يمينه (أى من جواريه) . . فلما ارتحل وطأ (أىْ مَهّدَ) لها خلفه ومد الحجاب (أى وضع سترًا) بينها وبين الناس ، (بذلك فهم المؤمنون أنها زوج له وأنها من أمهات المؤمنين وليست مجرد جارية) (أخرجه البخارى ومسلم) .

ثانياً : آية الخمار :

أما آية الخمار فهى : ﴿ وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ (سورة النور ٢٤ : ٣١) .

وسبب نزول هذه الآية أن النساء كنّ فى زمان النبىّ ﷺ يغطين رؤوسهنّ بالأخمرة (وهى المقانع) ويسدلنها من وراء الظهر ، فيبقى النحر (أعلى الصدر) والعنق لا سِتْرَ لها ، فأمرت الآية بلىّ (أى إسدال) المؤمنات للخمار على الجيوب ، فتضرب الواحدة منهن بخمارها على جيبها (أعلى الجلباب) لستر صدرها (المرجع السابق ص ٤٦٢٢) .

فعلّة الحكم فى هذه الآية هى تعديل عرف كان قائماً وقت نزولها ، حيث كانت النساء تضعن أخمرة (أغطية) على رؤوسهن ثم يسدلن الخمار وراء ظهورهن فيبرز الصدر

بذلك ، ومن ثَمَّ قصدت الآية تغطية الصدر بدلا من كشفه ، دون أن تقصد إلى وضع زى بعينه .

وقد تكون علة الحكم فى هذه الآية (على الراجح) هى إحداث تمييز بين المؤمنات من النساء وغير المؤمنات (اللاتى كُنَّ يكشفنَ عن صدورهن) ، والأمر فى ذلك شبيه بالحديث النبوىّ الموجه للرجال «احفوا الشوارب وأطلقوا اللحى» وهو حديث يكاد يجمع كثير من الفقهاء على أن القصد منه قصد وقتى ، هو التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين (الذين كانوا يفعلون العكس فيطلقون الشوارب ويحفون اللحى) .

فالواضح من السياق ـ فى الآية السالفة والحديث السابق ـ أن القصد الحقيقى منهما هو وضع فارق أو علامة واضحة بين المؤمنين والمؤمنات وغير المؤمنين وغير المؤمنات . ومعنى ذلك أن الحكم فى كل أمر حكم وقتى يتعلق بالعصر الذى أريد فيه وضع التمييز وليس حكماً مؤبداً (وسيلى بيان أوفى فى ذلك) .

ثالثاً : آية الجلابيب :

أما آية الجلابيب فنصها كالآتى :

﴿ يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين ﴾ (سورة الأحزاب ٣٣ : ٥٩) .

وسبب نزول هذه الآية أن عادة العربيات (وقت التنزيل) كانت التبذل ، فكُنَّ يكشفنَ وجوههنَّ كما يفعل الإماء (الجوارى) . وإذ كُنَّ يتبرزن فى الصحراء قبل أن تُتخذ الكُنُف (دورات المياه) فى البيوت ، فقد كان بعض الفجار من الرجال يتعرضون للمؤمنات على مظنة أنهن من الجوارى أو من غير العفيفات ، وقد شكونَ ذلك للنبى ومن ثم نزلت الآية لتضع فارقاً وتمييزاً بين(الحرائر) من المؤمنات وبين الإماء (الجوارى) وغير العفيفات هو إدناء المؤمنات لجلابيبهن ، حتى يُعرفن فلا يؤذَين بالقول من فاجر يتتبع النساء دون أن يستطيع التمييز بين الحرة والجارية أو غير العفيفة (المرجع السابق ص ٥٣٢٥ ، ٥٣٢٦) .

وقد قيل إن الجلباب هو الرداء ، وقيل إنه ثوب أكبر من الخمار ، وقيل إنه القناع ، ولكن الصحيح أنه الثوب الذى يستر جميع البدن (المرجع السابق) .

فعلّة الحكم فى هذه الآية أو القصد من إدناء الجلابيب أن تُعرف الحرائر من الإماء (الجوارى) ومن غير العفيفات ، حتى لا يختلط الأمر بينهن ويعرفن ، فلا تتعرض الحرائر للإيذاء وتنقطع الأطماع عنهن . والدليل على ذلك أن عمر بن الخطاب كان إذا رأى أمَةً (جارية) قد تقنعتْ أو أدنتْ جلبابها عليها، ضربها بالدرة محافظة على زى الحرائر (ابن تيمية - حجاب المرأة ولباسها فى الصلاة - تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى - المكتب الإسلامى - ص ٣٧) .

وقد اختلف الفقهاء فى معنى إدناء الجلابيب على تفصيل لا محل له ، والأرجح أن المقصود به ألا يظهر جسد المرأة .

وإذا كانت القاعدة فى علم أصول الفقه أن الحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا ، فإن وجُدَ الحكم وجدتْ العلّة ، وإذا انتفت العلّة انتفى (أىْ رُفع) الحكم ؛ إذ كانتْ القاعدة كذلك ، فإن علّة الحكم المذكور فى الآية - وهى التمييز بين الحرائر والإماء - قد انتفت لعدم وجود إماء (جوارى) فى العصر الحالى ، وانتفاء ضرورة قيام تميز بينهما ، ولعدم خروج المؤمنات إلى الخلاء للتبرز وإيذاء الرجال لهن . ونتيجة لانتفاء علة الحكم فإن الحكم نفسه ينتفى (أى يرتفع) فلا يكون واجب التطبيق شرعًا .

حديث النبى ﷺ :

واضح مما سلف أن الآيات المشار إليها لاتفيد وجود حكم قطعى بارتداء المؤمنات زيًا معينًا على الإطلاق وفى كل العصور . ولو أن آية من الآيات الثلاث الآنف ذكرها تفيد هذا المعنى - على سبيل القطع واليقين - لما كانت هناك ضرورة للنص على الحكم نفسه مرة أخرى فى آية أخرى ، فتعدد الآيات يفيد أن لكل منها قصدًا خاصاً وغرضاً معيناً يختلف عن غيره ، لأن المُشَرِّع العادى منزه عن التكرار واللغو فما البال بالشارع الأعظم ؟!

ومن أجل ذلك ، فقد روى حديثان عن النبى ﷺ يُستند إليهما فى فرض غطاء الرأس (يسمى خطأ بالحجاب) ، فقد روى عن عائشة عن النبى ﷺ أنه قال « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عركت (بلغت) أن تُظهر إلا وجهها ويديها إلى هاهنا » وقبض على نصف الذراع ، وروى عن أبى داود عن عائشة أن أسماء بنت أبى

بكر دخلت على رسول الله ﷺ فقال لها : « يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى فيها إلا هذا ، وأشار إلى وجهه وكفيه » .

ويلاحظ على هذين الحديثين أنهما من أحاديث الآحاد لا الأحاديث المجمع عليها ، وفي التقدير الصحيح أن أحاديث الآحاد أحاديث للاسترشاد والاستئناس ، لكنها لا تنشىء ولا تلغى حكماً شرعياً . ومن جانب آخر، فإنه رغم رواية الحديثين عن واحدة ـ هى عائشة زوج النبى ﷺ ـ فإنه قد وقع تناقض بينهما ، ففى الحديث الأول قيل إن النبى ﷺ قبض على نصف ذراعه عندما قال الحديث ، بما يفيد أن الجائز للمؤمنة البالغة أن تظهر وجهها ونصف ذراعها (بما فى ذلك الكفين) بينما قصر الحديث الثانى الإجازة على الوجه والكفين وحدهما (دون نصف الذراع) ؛ ومن جانب ثالث ، فقد ورد الحديث الأول بصيغة الحلال والحرام بينما جاء الحديث الثانى بصيغة الصلاح (لايصلح للمرأة إلا كذا) ، وفارق ما بين الاثنين كبير ، ذلك أن الحلال والحرام يدخل فى نطاق الحكم الشرعى ، فى حين أن «الصلاح» يتعلق بالأفضل والأصلح فى ظروف اجتماعية معينة .

ومع هذا الاختلاف البين بين الحديثين ، فإنهما يثيران مسألة وقتية الأحكام، أى تأقيت الحكم فى حديث شريف معين ، بوقت بذاته وعصر محدد . ذلك أن بعض الفقهاء يرى أنه فيما صدر عن النبى حتى من تشريعات ـ ما يفيد أنه تشريع زمنى روعى فيه ظروف العصر . فقد يأمر النبىُّ ﷺ بالشىء أو ينهى عنه فى حالة خاصة لسبب خاص، فيفهم الصحابة (أو الناس) أنه حكم مؤبد بينما هو فى الحقيقة حكم وقتى . وقد كان لعدم الفصل بين النوعين من الأحكام : المؤبد والوقتى أثر كبير في الخلاف بين الفقهاء . فقد يرى بعضهم حكماً للرسول يظن أنه شرع عام أبدى لا يتغيَّر بينما يراه الآخر صادرًا عنه لعلّة وقتية ، وأنه حكم جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام (عبد الوهاب خلاف ـ مصادر التشريع مرنة ـ مجلة القانون والاقتصاد ـ عدد أبريل مايو سنة ١٩٤٤ ص ٣٥٩ ، محمد مصطفى شلبى ، تعليل الأحكام ، طبعة سنة ١٩٤٩ ، ص ٢٨) .

وأخذًا بهذا النظر ، فإن ما جاء فى الحديثين المنوه عنهما ، وخاصة ذلك الحديث الذى ورد بلفظ «الصلاح» ، أقرب إلى أن يكون حكماً وقتياً يتعلق بظروف العصر وليس

حكماً مؤبداً بحال من الأحوال ، يؤيد هذا النظر ما أنف شرحه من أن آية الخمار قد قصدت تعديل عرف جارٍ والتمييز ـ غالباً ـ بين المؤمنات وغير المؤمنات ، كما أن آية الجلابيب قد قصدت التمييز بين الحرائر والإماء (الجوارى) أو بينهن وبين غير العفيفات .

أسلوب القرآن فى تنفيذ الأحكام :

ومهما يكن الرأى ، فإن أسلوب القرآن ونهج الإسلام هو عدم الإكراه على تنفيذ أى حكم من أحكامه ، حتى أحكام الحدود (العقوبات) ، وإنما يكون التنفيذ دائماً بالقدوة الحسنة والنصيحة اللطيفة والتواصى المحمود .

ففى القرآن ﴿ لا إكراه فى الدين ﴾ (سورة البقرة : ٢ : ٢٥٦) . وإذا كان الأصل أن لا إكراه فى الدين ذاته ، فلا إكراه ـ من باب أولى ـ فى تطبيق أى حكم من أحكامه أو تنفيذ أى فريضة من فرائضه ، إنما تكون نتيجة عدم التطبيق وعدم التنفيذ إثم دينى ، وهوأمر يتصل بالعلاقة بين الإنسان وربه . وحتى فى الحدود (العقوبات) فإن القاعدة فيها أن لا حدّ على تائب ، ومعنى ذلك أن الحد لايقام على من يعلن التوبة وإنما يقام على من يرفض ذلك ويصرُّ على توقيع العقوبات عليه . وفى تصرف النبى ﷺ إثر رجم أحد الزناة ما يفيد أنه إذا أراد الجانى أن يفرَّ من تطبيق العقوبة فعلى الجماعة (المجتمع) أن تمكّنه من ذلك ؛ أى أن الحدود لاتقام إلا بإرادة الجانى ، وبقصد تطهيره إن رغب فى التطهر .

فإذا كان ذلك هو الأساس فى الإسلام ، والقاعدة فى القرآن ، فإنه لايجوز إكراه أى امرأة أو فتاة على ارتداء زى معين ، سواء كان الإكراه مادياً باستعمال العنف أم كان معنويًا بالتهديد بالعنف أو الاتهام بالكفر ، ويكون المُكْرِه فى هذه الحالة آثماً لاتباعه غير سبيل الإسلام ، وانتهاجه غير نهج القرآن .

وقد كان من نتيجة الإكراه ، والتلويح بالإكراه ، على تغطية النساء رؤوسهن بغطاء يسمى خطأ بالحجاب (مع أن الحجاب شىء آخر كما سلف البيان) كان من نتيجة ذلك أن وضعت بعضهن هذا الغطاء رياءً ورءاءً ، وأحياناً أخرى مع وضع الأصباغ والمساحيق على الوجه بصورة تتنافى مع معنى الحجاب . وقد يحدث مع ارتداء ما يسمى

بالحجاب أن تقف به سيدة أو فتاة فى المراقص العامة أو النوادى الليلية وهى تخاصر رجلاً أو فتى تراقصه على الملأ ، أو قد تسير أو تجلس معه فى طريق مظلم أو مكان موحش دون وجود أى محرم .

إن الحجاب الحقيقى هو منع النفس عن الشهوات وحجب الذات عن الآثام ، دون أن يرتبط ذلك بزى معين أو بلباس خاص ، غير أن الاحتشام وعدم التبرج فى الملبس والمظهر أمر مطلوب يقره كل عاقل وتتمسك به أى عفيفة .

الخلاصة :

يخلص من كل ذلك :

* الحجاب يعنى وضع ساتر معين ، وهو فى القرآن يتعلق بوضع ستر بين زوجات النبى ـ وحدهن ـ وبين المؤمنين ، بحيث لا يرى المؤمن من يتحدث إليها من أمهات المؤمنين ولا هى تراه .

* الخمار كان وقت التنزيل عرفاً تضع النساء بمقتضاه مقانع (أغطية) على رؤوسهن ويرسلنها وراء ظهورهن فتبدو صدورهن ، ومن ثم فقد نزل القرآن بتعديل هذا العرف بحيث تضرب المؤمنات بالخمار على جيوبهن ليخفين صدورهن العارية ويتميزن بذلك من غير المؤمنات .

* إدناء الجلابيب كان أمراً بقصد التمييز بين النساء المؤمنات الحرائر وبين الإماء (الجوارى) منهن أو بين العفيفات وغير العفيفات ؛ وإذ انتفت علّة هذا التمييز لعدم وجود إماء (جوارى) فى الوقت الحاضر فإنه لم يعد ثم محل لتطبيق الحكم .

* حديث النبى ﷺ عن الحجاب (بالمفهوم الدارج حالاً) من أحاديث الآحاد التى يسترشد ويستأنس بها ، وهو أدنى إلى أن يكون أمرًا وقتياً يتعلق بظروف العصر لتمييز المؤمنات عن غيرهن ، أما الحكم الدائم فهو الاحتشام وعدم التبرج .

الحجاب دعوى سياسية :

الحجاب ـ بالمفهوم الدارج حالاً ـ شعار سياسى وليس فرضاً دينياً ورد على سبيل الجزم والقطع واليقين والدوام ، فى القرآن الكريم أو فى السنّة النبوية . لقد فرضته

جماعات الإسلام السياسي ـ أصلاً ـ لتميز بعض السيدات والفتيات المنطويات تحت لوائهم عن غيرهن من المسلمات وغير المسلمات ، ثم تمسكت هذه الجماعات به كشعار لها ، وأفرغت عليه صبغة دينية ، كما تفعل بالنسبة للبس الرجال للجلباب أو الزى الهندى (والباكستانى) زعماً بأنه زى إسلامى . وهذه الجماعات ـ فى واقع الأمر ـ تتمسك بالظواهر دون أن تتعلق بالجواهر ، وتهتم بالتوافه من المسائل والهوامش من الأمور ، ولا تنفذ إلى لب الحقائق وصميم الخُلق وأصل الضمير ، وقد سعت هذه الجماعات إلى فرض ما يسمى بالحجاب ـ بالإكراه والإعنات ـ على نساء وفتيات المجتمع كشارة يُظهرون بها انتشار نفوذهم وامتداد نشاطهم وازدياد أتباعهم ، دون الاهتمام بأن يعبر المظهر عن الجوهر ، وأن تكون هذه الشارة معنى حقيقياً للعفة والاحتشام وعدم التبرج .

وقد ساعدهم على انتشار ما يسمى بالحجاب بعض عوامل منها عامل اقتصادى هو ارتفاع أسعار تجميل الشعر وتصفيفه ، وازديادها عن مستوى قدرة أغلب الناس . والدليل على أن للعامل الاقتصادى أثرًا فى انتشار ما يسمى بالحجاب ، أن هذا العامل ذاته هو الذى يدفع كثيرًا من النساء والفتيات إلى العمل ـ فى الغالب ـ للحصول على موارد مالية أو لزيادة إيراد الأسرة مع أن جماعات الإسلام السياسى تدّعى أن عمل المرأة حرام . فالعامل الاقتصادى ـ فى غالب الأحيان ـ هو الذى دفع المرأة إلى العمل رغم الزعم بتحريمه ، وهو الذى دفع كثيراً من النساء والفتيات إلى وضع غطاء للرأس ، وإن كان مزركشاً وخليعاً ، كأنما الشعر وحده هو العورة لابد أن تُستر ثم تكون بعد ذلك غطاء لأى تجاوز أو فجور .

بل الحجاب فريضة إسلامية *

لفضيلة الدكتور [محمد سيد طنطاوى]

مفتى الجمهورية

(*) نشر هذا الرد فى مجلة «روزاليوسف» المصرية ، العدد رقم ٣٤٤٦ بتاريخ ٢٧ يونيو ١٩٩٤

١ ـ كتب سيادة الأستاذ المستشار سعيد العشماوى ، مقالاً عنوانه : « الحجاب ليس فريضة إسلامية » بمجلة «روزاليوسف» العدد ٣٤٤٤ وتاريخ ٤ من المحرم سنة ١٤١٥ هـ الموافق ١٣ يونيو سنة ١٩٩٤م بدأه سيادته بقوله : « مسألة حجاب النساء ، أصبحت تفرض نفسها على العقل الإسلامى ، وعلى العقل غير الإسلامى ، بعد أن ركزت عليها بعض الجماعات ، واعتبرت أن حجاب النساء فريضة إسلامية ، وقال البعض : إنها فرض عين . . إلخ ».

ثم استشهد سيادته بعد ذلك على ما ذهب إليه ، من أن الحجاب ليس فريضة إسلامية ، ببعض الآيات القرآنية فقال : « أولاً : آية الحجاب ، والحجاب لغة هو الساتر ، وحجب الشىء أى : ستره ، وامرأة محجوبة ، أى امرأة قد سُتِرَتْ بستر » .

« والآية القرآنية التى وردت عن حجاب النساء ، تتعلق بزوجات النبى وحدهن ، وتعنى وضع ساتر بينهن وبين المؤمنين : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم والله لايستحى من الحق وإذا سألتموهن متاعًا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن . . . ﴾ (الآية ٥٣ من سورة الأحزاب) .

وبعد أن ذكر سيادته أن هذه الآية تتضمن ثلاثة أحكام قال ما نصه : «فالقصد من الآية أن يوضع ستر بين زوجات النبى ﷺ وبين المؤمنين ، بحيث إذا أراد أحد من هؤلاء أن يتحدث مع واحدة من أولئك ـ أو يطلب منها طلباً ـ أن يفعل ذلك وبينهما ساتر ، فلا يرى أى منهما الآخر . . هذا الحجاب «بمعنى الساتر» خاص بزوجات النبى ﷺ وحدهن ، فلا يمتد إلى ما ملكت يمينه ، ولا إلى باقى المؤمنات . . . إلخ » .

٢ ـ والذى أراه أن تخصيص هذا الحجاب بزوجات النبى ﷺ وحدهن كما يرى سيادته ليس صحيحاً لأن حكم نساء المؤمنين فى ذلك ، كحكم أزواج النبى ﷺ، لأن المسألة تتعلق بحكم شرعى يدعو إلى مكارم الأخلاق ، وما كان كذلك لا مجال معه للتخصيص ، ولأن قوله ـ تعالى ـ : « ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن» علّة عامة ، تدل على تعميم الحكم ، إذ جميع الرجال والنساء فى كل زمان ومكان فى حاجة إلى ماهو أطهر للقلوب ، وأعف للنفوس .

ولذا قال بعض العلماء : قوله تعالى : « ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن» قرينة واضحة على إرادة تعميم الحكم ، إذ لم يقل أحد من العقلاء ، إن غير أزواج النبى ﷺ لا حاجة بهن إلى أطهرية قلوبهن ، وقلوب الرجال من الريبة منهن .

فالجملة الكريمة فيها الدليل الواضح على أن وجوب الحجاب ، حكم عام فى جميع النساء ، وليس خاصاً بأمهات المؤمنين ، وإن كان أصل اللفظ خاصاً بهن ، لأن عموم علته دليل على عموم الحكم فيه . (تفسير أضواء البيان ج ٦ ص ٤٦) وفضلاً عن كل ذلك ، فإن الإمام القرطبى ـ الذى جعله سيادته مرجعاً له فى معظم مقاله ـ قد صرح بذلك عند تفسيره للآية ذاتها فقال : «المسألة التاسعة : فى هذه الآية دليل على أن الله ـ تعالى ـ أذن فى مسألتهن من وراء حجاب ، فى حاجة تَعرِض ، أو مسألة يُستفتين فيها، ويدخل فى ذلك جميع النساء بالمعنى ، وبما تضمنته أصول الشريعة » (تفسير القرطبى ص ١٤ ، ص ٢٢٧ ، طبعة وزارة الثقافة ١٩٦٧) والخلاصة : أن تخصيص الحجاب فى هذه الآية الكريمة بأزواج النبى ﷺ غير صحيح ، ولا دليل عليه لا من النقل ، ولا من العقل .

٣ ـ ثم قال سيادته : « ثانياً : آية الخمار . أما آية الخمار فهى : ﴿ وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن . . . ﴾ (النور : ٣١) وبعد أن ذكر سيادته سبب نزول الآية ، ومعنى قوله ـ سبحانه ـ « وليضربن بخمرهن على جيوبهن» ، وأن معناه : يغطين رؤوسهن بالأخمرة ـ وهى المقانع ـ ويسدلنها من وراء الظهر ، فأمرت الآية بستر العنق والصدر ، بعد كل ذلك قال سيادته :

« فعلة الحكم فى هذه الآية ، هو تعديل عرف كان قائماً وقت نزولها، حيث كانت

النساء تضعن أخمرة ـ أغطية ـ على رؤوسهن ، ثم يسدلن الخمار وراء ظهورهن ، فيبرز الصدر بذلك ، ومن ثم قصدت الآية تغطية الصدر بدلا من كشفه ، دون أن تقصد إلى وضع زى بعينه . . . » .

٤ ـ وتعليقى على هذا القول أن سيادته استشهد على ما يريده بالجملة الأخيرة مما ذكره من الآية الكريمة ، وترك تفسير ما قبلها وما بعدها ، مع أن محل الشاهد على الحجاب هو قوله ـ تعالى ـ قبل هذه الجملة مباشرة : « ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها » .

ومعنى الآية الكريمة إجمالاً : وقل ـ أيها الرسول الكريم ـ للمؤمنات ـ أيضاً ـ بأن من الواجب عليهن ، أن يغضضن أبصارهن عن النظر إلى ما لا يحل لهن ، وأن يحفظن فروجهن من كل ما نهى الله ـ تعالى ـ عنه ، ولا يظهرن شيئاً من زينتهن سوى الوجه والكفين لغير أزواجهن أو محارمهن . . فمحل الشاهد على الحجاب ـ وعلى أن المرأة البالغة لايجوز لها شرعاً أن تظهر شيئاً من زينتها ، سوى الوجه والكفين ـ لغير زوجها أومحارمها ـ هو قوله ـ تعالى ـ : « ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها » .

والإمام القرطبى الذى استشهد سيادته ببعض كلامه هنا ، قد فسر هذه الآية فى ثلاث عشرة صفحة ، وساق خلال تفسيره لها ثلاثاً وعشرين مسألة ، وقال فى المسألة الثالثة : « أمر الله ـ سبحانه ـ النساء بألا يبدين زينتهن للناظرين ، إلا ما استثناه من الناظرين فى باقى الآية ، حذرًا من الافتتان ، ثم استثنى ما يظهر من الزينة ، واختلف الناس فى قدر ذلك . . فقال سعيد بن جبير وعطاء والأوزاعى : الوجه والكفان . .

ثم قال : ولما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة وعبادة ، وذلك فى الصلاة والحج ، فيصلح أن يكون الاستثناء ـ فى قوله ـ تعالى ـ : « إلا ما ظهر منها » ، راجعاً إليهما ، يدل على ذلك ما رواه أبو داود عن عائشة : أن أسماء بنت أبى بكر دخلت على رسول الله ـ ﷺ ـ وعليها ثياب رقاق ، فأعرض عنها رسول الله ـ ﷺ ـ وقال لها : « يا أسماء ، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا ، وأشار إلى وجهه وكفيه» . فهذا أقوى فى جانب الاحتياط ، ولمراعاة فساد الزمان ، فلا تبدى المرأة من زينتها إلا ما ظهر من وجهها وكفيها » (راجع تفسير القرطبى ، ج ١٢ ص ٢٢٦ وما بعدها) .

والخلاصة : أن قوله - تعالى - : « وليضربن بخمرهن على جيوبهن» هو بيان لكيفية إخفاء بعض مواضع الزينة بالنسبة للمرأة ، بعد النهى عن إبدائها فى قوله - تعالى - قبل ذلك : « ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ». والمعنى : وعلى النساء المؤمنات ألا يظهرن شيئاً من زينتهن سوى الوجه والكفين . وعليهن كذلك أن يسترن رؤوسهن وأعناقهن وصدورهن بخمرهن ، حتى لايطلع أحد من الأجانب على شيء من ذلك ، فالآية الكريمة بكاملها ، من أصرح الآيات القرآنية فى الأمر بالتستر والاحتشام بالنسبة للنساء ، وفى النهى عن إبداء شيء من زينتهن سوى الوجه والكفين .

٥ - ثم قال سيادته : « ثالثاً ، آية الجلابيب ، أما آية الجلابيب فنصها كالآتى :

﴿يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً﴾ (سورة الأحزاب : الآية ٥٩).

وبعد أن ذكر سيادته سبب نزول الآية ، ومن أنها نزلت لتضع فارقاً وتمييزاً بين الحرائر والإماء قال : «فعلّة الحكم فى هذه الآية أو القصد من إدناء الجلابيب - وهى الأثواب التى تستر جميع البدن - أن تعرف الحرائر من الإماء - الجوارى - حتى لا يختلط الأمر بينهن ، ويعرفن ، فلا تتعرض الحرائر للإيذاء ، وتنقطع الأطماع عنهن . . » .

ثم قال سيادته : « وإذا كانت القاعدة فى علم أصول الفقه ، أن الحكم يدور مع العلة وجودًا أو عدماً ، فإن وُجِدَ الحكم وجدت العلة ، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم؛ إذ كانت القاعدة كذلك ، فإن علة الحكم المذكور فى الآية - وهى التمييز بين الحرائر والإماء - قد انتفت لعدم وجود إماء ، فى العصر الحالى ، وانتفاء قيام تمييز بينهما . . ونتيجة لانتفاء علة الحكم ، فإن الحكم نفسه ينتفى - أى يرتفع - فلا يكون واجب التطبيق شرعاً » .

٦ - والذى أراه أن تفسير الآية الكريمة بهذه الصورة التى ذكرها سيادته ، والنتائج التى استخلصها ، بعيد عن الصواب ، لأن الآية الكريمة واضحة فإنها تأمر النبى ﷺ بأن يأمر أزواجه وبناته ونساء المؤمنين بالتزام الاحتشام والتستر فى جميع أحوالهن . .

وقوله سبحانه : «ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين» بيان للحكمة من الأمر بالتستر والاحتشام ، أى ذلك التستر والاحتشام والإدناء عليهن من جلابيبهن الساترة

لأجسامهن ، يجعلهن أدنى وأقرب إلى أن يُعرفن ويُميزن عن غيرهن من الإماء ، فلا يؤذَيْن مِن جهة مَنْ فى قلوبهم مرض . .

وقد جرت العادة أن الإماء أو الخدم بطبيعتهن يكثر خروجهن وترددهن على الأسواق وغيرها ، نظرًا لحاجتهن إلى ذلك بخلاف غيرهن من النساء .

ومع ذلك فالمحققون من المفسرين ، يرون أن المراد بنساء المؤمنين هنا ما يشمل الحرائر والإماء ، وأن الأمر بالتستر يشمل الجميع ، فقد قال الإمام أبو حيان فى تفسيره البحر المحيط جـ ٧ ، ص ٢٥٠ : « والظاهر أن قوله «ونساء المؤمنين» يشمل الحرائر والإماء ، والفتنة بالإماء أكثر ، لكثرة تصرفهن ، بخلاف الحرائر ، فيحتاج إخراجهن - أى الإماء - من عموم النساء إلى دليل واضح ، ولا دليل هنا . . » .

وهذا الذى ذكره الإمام أبوحيان هنا من أن المراد بنساء المؤمنين ، ما يشمل الحرائر والإماء ، هو الذى تطمئن إليه النفس ، ويرتاح له العقل ، لأن التستر التام مطلوب لجميع النساء ، لا فرق فى ذلك بين امرأة وأخرى ، سواء أكانت مخدومة أم خادمة .

والخلاصة : أن ما ذهب إليه سيادته من تفسير للآية ، ومن استشهاد بعلم أصول الفقه ، لا نرى محلاً له ، لأن الآية واضحة الدلالة فى أمر النبى ﷺ بأن يأمر زوجاته وبناته وسائر نساء المؤمنين ، بالتستر والاحتشام ، لأن ذلك أدعى لصيانتهن ، من أن تمتد إليهن عيون المنافقين بالسوء .

٧ - ثم قال سيادته - بعد أن ذكر حديثين عن السيدة عائشة - رضى الله عنها : «ويلاحظ على هذين الحديثين أنهما من أحاديث الآحاد ، لا الأحاديث المجمع عليها ، وفى التقدير الصحيح أن أحاديث الآحاد أحاديث للاسترشاد والاستئناس ، لكنها لاتنشىء ولا تلغى حكماً شرعياً . . . » .

٨ - وأقول : بل التقدير الصحيح أن أحاديث الآحاد ، حجة يجب اتباعها والعمل بها .

وفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف - رحمه الله - الذى استشهد به سيادته هنا ، هو القائل فى كتابه : « علم أصول الفقه » ص ٤٣ - طبعة دار القلم بالكويت : «وكل سُنَّة من أقسام السُّنن الثلاث : المتواترة ، والمشهورة ، وسنن الآحاد ، حجة

واجب اتباعها والعمل بها . أما المتواترة ، فلأنها مقطوع بصدورها وورودها عن رسول الله ﷺ وأما المشهورة أو سنة الآحاد ، فلأنها وإن كانت ظنية الورود عن رسول الله ﷺ إلا أن هذا الظن ترجح ، بما توافر فى الرواة من العدالة وتمام الضبط والإتقان ، ورجحان الظن كافٍ فى وجوب العمل . . » .

وبناء على كل ذلك يجب العمل بالحديثين اللذين وردا عن السيدة عائشة ـ رضى الله عنها ـ وأولهما تقول فيه قال رسول الله ﷺ : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ، إذا عركتْ ـ أى بلغت ـ أن تُظهر إلا وجهها ويديها إلى ها هنا » .

والثانى تقول فيه : « إن أسماء بنت أبى بكر ، دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق ـ فقال لها : يا أسماء : إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفيه » .

والخلاصة : إن أحاديث الآحاد يجب اتباعها والعمل بها ، ولا مجال هنا لتفصيل القول فى ذلك .

٩ ـ ثم قال سيادته : «ومهما يكن الرأى ، فإن أسلوب القرآن ، ونهج الإسلام ، هو عدم الإكراه على تنفيذ أى حكم من أحكامه ، حتى أحكام الحدود ـ العقوبات ـ وإنما يكون التنفيذ دائماً بالقدوة الحسنة ، والنصيحة اللطيفة ، والتواصى المحمود » .

ثم قال سيادته : « الحجاب بالمفهوم الدارج حالا ، شعار سياسى ، وليس فرضًا دينياً ، ورد على سبيل الجزم والقطع واليقين والدوام ، فى القرآن الكريم ، أو فى السُنة النبوية ، لقد فرضته جماعات الإسلام السياسى ـ أصلاً ـ لتميز بعض السيدات والفتيات المنطويات تحت لوائهم عن غيرهن . . إلخ » .

١٠ ـ وأقول : نعم إن الإكراه والقسر وتعدى الحدود ما قال به عاقل ، ولكن الذى قال به العقلاء هو بيان الحكم الشرعى للأمور بياناً واضحاً ، خالياً من التأويل السقيم، ومن التفسير المنحرف عن الحق . وإن الحجاب ـ بمعنى أن تستر المرأة المسلمة جميع ما أمر الله (تعالى) بستره من بدنها ، سوى الوجه والكفين ـ هو فرض دينى ورد على سبيل الجزم والقطع واليقين والدوام ، فى القرآن الكريم ، وفى السنة النبوية الشريفة ، وليس شعاراً سياسياً فرضته جماعات الإسلام السياسى أو غيرها ،

وإنما الذى فرضه هو الله تعالى ورسوله محمد ﷺ . وأنا شخصياً لا أعرف شيئاً اسمه الإسلام السياسى وإذا قال الله تعالى : « ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها » فيجب على كل مسلم ومسلمة ، يؤمنان بالله واليوم الآخر ، إيماناً حقاً ، أن يقولا سمعنا وأطعنا .

وإذا قال النبى ﷺ : « إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفيه» ، وجب على كل مسلم ومسلمة أن يقولا سمعنا وأطعنا ، امتثالاً لقوله سبحانه : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً » (سورة الأحزاب : الآية ٣٦) .

وإن كل مسلمة بالغة لا تلتزم بستر ما أمر الله تعالى بستره ، مهما كان شأنها ومهما كانت صفتها ، هى آثمة وعاصية لله تعالى وأمرها بعد ذلك مفوض إليه ـ سبحانه ـ وحده ونسأله عز وجل أن يرزقنا جميعاً السداد والإخلاص فى القول والعمل .

محمد سيد طنطاوى

١٩٩٤/٦/١٩

لا ليس الحجاب فريضة إسلامية*

(*) نشر هذا الرد بمجلة «روزاليوسف» المصرية، العدد رقم ٣٤٤٦ بتاريخ ٢٧ يونيو ١٩٩٤ عدا الفقرة الثانية

أهلاً بالسجال مع فضيلة المفتى !

لقد تساجلنا مرة من قبل بشأن عقد إجارة الأماكن . ذلك أن فضيلته كتب مقالاً فى جريدة الأهرام ـ بتاريخ ١٠ أبريل ١٩٩٤ ـ ذكر فيه أن شريعة الإسلام لا تجيز امتداد عقود إجارة الأماكن لأكثر من ثمانى أو عشر سنوات ، كما لا تبيح تحديد الأجرة بواسطة المشرع ، واقترح فضيلته ، تطبيقاً لحكم الإسلام ـ كما يراه ـ أن يُصدر المشرع المصرى قانوناً يمنح فيه مهلة للمستأجرين ، مدة خمس سنوات أو أكثر أو أقل ، ينتهى بعدها عقد الإيجار ، ويكون على المستأجر أن يبحث عن مسكن جديد يتفق مع المؤجر على أجره ، بعيداً عن تدخل القانون . وقد استند فضيلته فى رأيه بتأقيت عقود الإيجار وعدم جواز امتدادها إلى الآية الكريمة : ﴿ قال إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى (أى تعمل لدى) ثمانى حجج (أى سنين) فإن أتممت عشراً فمن عندك ﴾ (سورة القصص ٢٨ : ٢٧) . وقد رددنا عليه بمقال ننفى فيه أن شريعة الإسلام تقضى بتأقيت عقود إجارة الأماكن وترفض تدخل المشرع لتحديد الأجرة عند اختلال العرض والطلب . وبينّا أن الآية التى يعتمد عليها فضيلة المفتى وردت فى سياق قصة موسى (عليه السلام) ، فهى رواية وليست حكماً ، كما أنها تتعلق بعقد إجارة الأشخاص (عقد العمل) لا عقد إجارة الأماكن ، ثم أوضحنا الأصل فى حق المشرع (ولى الأمر) فى أن يتدخل بتسعير السلع والخدمات إذا ما اختل العرض مع الطلب ، حتى لايقضى على ملايين الأسر المستأجرة بالتشريد فى الطرقات .

ولم تنشر جريدة الأهرام ردنا هذا ، ونشرته جريدة الأهالى فى ٢٢ يونيو ١٩٩٤ . كان ذلك هو السجال الأول ، وهذا هو السجال الثانى .

فلقد كنا قد نشرنا فى مجلة «روزاليوسف» مقالاً عن الحجاب فى الإسلام اعترض عليه

فضيلته بمقال يقول «بل الحجاب فريضة إسلامية» وها هو الرد على مقال فضيلة المفتى .

(أولاً) تعرضنا لمسألة الحجاب فى الإسلام بطريقة منهجية نظامية ، تعرض الآيات القرآنية التى تُستخدم فى هذه المسألة ، ثم تطرقنا لحديث الرسول ﷺ لكى ننتهى إلى وجهة النظر .

وكانت الآية الأولى التى عرضناها هى : آية الحجاب (سورة الأحزاب ٣٣ : ٥٣) وأوردنا الآية نصاً ، وفيها خطاب للمؤمنين ﴿ وإذا سألتموهن (أى سألتم نساء النبى ﷺ) متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ، ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن . . ﴾ ثم بينا أن لفظ الحجاب لغة ـ وعرفاً أيام التنزيل ـ هو الساتر ، والمرأة المحجوبة هى المرأة المستورة بستر (لسان العرب ، المعجم الوسيط : مادة حجب) . ومفاد ذلك أن آية الحجاب ، بصريح معنى لفظ الحجاب ، ووفقاً لأسباب التنزيل ، وطبقاً للسياق المستفاد من كل الآية ، خاصة بنساء النبى ﷺ تقصد وضعهن وراء ستار ، فلا هُنَّ يرين المؤمنين ولا المؤمنون يرونهن . وهذا هو الثابت من تصرفات النبى ﷺ مع زوجاته بعد نزول هذه الآية (كما سلف بيانه فى مقالنا الأول) .

معنى ذلك أن الآية لا تتصل من قريب أو من بعيد بوضع غطاء على رأس النساء المؤمنات . وتسمية هذا الغطاء ـ خطأ ـ باسم الحجاب ، ثم تعليله بالآية المنوه عنها ، أمر ليس من الدين فى شىء ، بل هو اعتساف فى تلمس حكم شرعى لما لا حكم فيه ، وبآية لا تفيد ذلك أبدًا . وهذا المعنى الواضح الصريح من نص الآية المذكورة ، وشروح المفسرين عليها ، ومقالنا السابق ؛ هذا المعنى غاب عن رد فضيلة المفتى فخلط بين الحجاب الذى يعنى الساتر بالمعنى العلمى ، والحجاب الذى يطلق على غطاء الرأس فى القول الدارج ؛ ثم دعا إلى تعميم الحكم على كل نساء المؤمنين ، فى كل عصر ومصر. وبذلك وقع فيما يقوله غلاة المتطرفين من أن المرأة ـ متى بلغت ـ صارت عورة ينبغى سترها عن الرجال تماماً ؛ وستار العصر الحالى هو حجزها فى البيت (وهو ستائر من حجارة) ومنعها من رؤية الرجال أو رؤية الرجال لها ، فإن خرجت من المنزل لضرورة قصوى ففى قناع من الرأس حتى القدم لايبدى منها شيئاً أبداً .

فهل هذا ما يريده فضيلة المفتى ؟ وهل يتصور أن كلامه يبرر مقولات الغلاة

والمتشددين ، ويعطيهم السند الشرعى والحجة القانونية ؟ وهل هذا ما يريده لنساء وفتيات مصر : أن يحتجبن (يُستَرْنَ) فى البيوت فلا يرين أحدًا من الرجال ولا يراهن أحد . لا يخرجن ولا يعملن ولا يشاركن فى الحياة العامة إطلاقاً !! وكيف تكون مصر آنئذ ؟ وماذا يقول العالم عنا وعن الإسلام ؟!

أما استدلال فضيلته بما قاله القرطبى ـ الذى استندنا إلى تفسيره ـ فى المسألة التاسعة تعليقاً على الآية المنوه عنها (آية الحجاب) فهو ما يلى نصًا : « فى هذه الآية دليل على أن الله تعالى أذن فى مسألتهن من وراء حجاب فى حاجة تعرض أو مسألة يستفتين فيها ، ويدخل فى ذلك جميع النساء بالمعنى ، وبما تضمنته أصول الشريعة (كذا) من أن المرأة كلها عورة ، بدنها وصوتها . . فلا يجوز كشف ذلك إلا لحاجة كالشهادة عليها ، أو داء يكون ببدنها ، أو سؤالها عما يعرض وتعين عندها» تفسير القرطبى ـ طبعة دار الشعب ـ ص ٥٣٠٩ . فرأى القرطبى فى هذه المسألة ، هو رأى أهل عصره ، من أن المرأة كلها عورة ، بدنها وصوتها ؛ وهو قول غلاة المتطرفين فى العصر الحالى ، فهل يرى فضيلة المفتى ذات الرأى ، أم أن لنا أن نأخذ من التفاسير والكتب ما يناسب عصرنا ونجتهد ، كما اجتهد فضيلته فى مسألة عقد إجارة الأماكن مثلاً ، حتى نصل إلى الحكم المناسب للعصر .

(ثانياً) ثم ذكرنا فى مقالنا السابق بعد ذلك نص آية الخمار : ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها . وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ (سورة النور ٢٤ : ٣١) ؛ وذكرنا أن النساء كن فى زمان النبى ﷺ يغطين رؤوسهن بالأخمرة (وهى المقانع) ويسدلنها من وراء الظهر ، فيبقى النحر (أعلى الصدر) والعنق لا ستر لهما ، فأمرت الآية بتعديل هذه العادة ولىّ (أى إسدال) المؤمنات للخمار (الذى اعتدن لبسه) على الجيوب ، حتى لا يبرز الصدر (وهو عورة) .

فهذه الآية ـ كما يظهر بوضوح ـ تعديل فى أسلوب ملبس كان شائعاً ، بقصد تغطية الصدر وعدم إبرازه ، ولا تتصل من أى جانب بوضع غطاء على الرأس . ومن المعروف أن الملبس من مسائل العرف والعادات وأنه ليس من مسائل الفروض والعبادات . وكل

ما هو مطلوب شرعاً وديناً أن تحتشم المرأة (بل والرجل) وأن يتعفف كُلٌّ ، فلا يظهر عورة ؛ وهو أمر يقره العقل السليم والخلق المستقيم .

ويقول فضيلة المفتى أن هذا الشق من الآية (الخمار) ليس هو الدليل على الحجاب (وبذلك فقد اتفق معنا) وأن «محل الشاهد على الحجاب هو قوله تعالى : ﴿ . . ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ﴾ ثم أضاف فضيلته أن معنى ذلك ألا تبدى النساء شيئاً من زينتهن سوى الوجه والكفين لغير أزواجهن أو محارمهن . . ثم أورد فضيلته رأى بعض الصحابة والفقهاء ـ كما جاء فى تفسير القرطبى ـ من أن المقصود بالزينة الوجه والكفان .

والواضح من الآية السالفة أن على المرأة المؤمنة ألا تبدى زينتها إلا ما ظهر منها ، أى أن لها حق إبداء (كشف) ما ظهر من الزينة . وقد اختلف الفقهاء فى بيان «ما ظهر من الزينة» ـ وهو اختلاف بين فقهاء ، أى آراء بشر قالوا بها فى ظروف عصورهم وأحوال أمصارهم ـ وليست حكماً دينياً واضحاً محددًا قاطعاً ، من ذلك أن بعض الفقهاء قالوا أن ما يظهر من الزينة هو كحل العينين وخضاب اليدين (بالحناء) والخواتم .

فهل يقول عاقل ـ فى العصر الحالى ـ إن للمرأة أن تكشف ما ظهر من زينتها بتكحيل العينين ووضع الخضاب والخواتم ، ووضع الأصباغ والمساحيق (خضاب العصر الحالى) ، ثم تكون مع هذه الفتنة البالغة آثمة إن لم تضع غطاء على الرأس . ومن الذى يقول إن الشعر وحده هو العورة أو الزينة التى لا يجوز إبداؤها مع جواز وضع الكحل والخضاب والأصباغ والمساحيق ؟ هل الفتنة فى الشعر وحده ؟ وماذا عن الصوت، وهو فى رأى البعض عورة ؟ وماذا عن الوجه، وهو فى رأى آخرين عورة ؟ وماذا عن القوام، وهو فى رأى الغير عورة ؟

إن القول بأن شعر المرأة عورة (لأنه تاجها) يستتبع ـ باللزوم العقلى والتسلسل المنطقى ـ اعتبار الوجه (وهو عرشها) عورة ، والصوت (وهو صولجانها) عورة ، والجسد (وهو مملكتها) عورة ، وكل المرأة عورة ، وهو قول إن قيل فى العصور الماضية ، لظروف الزمان والمكان ، فإن من يقول به اليوم هم غلاة المتطرفين وبغاة المتشددين ، فهل يدرك

فضيلة المفتى نتائج مقاله ، وهل يرى رأى هؤلاء البغاة وأولئك الغلاة من أن المرأة عورة لا ينبغى أن يراها الرجل ، ولايجوز أن تعمل ، ولا يصح أن تختلط بالرجال فى المحال وفى الطرقات وفى الأندية ووسائل المواصلات . وما نتيجة ذلك كله إلا ردة جاهلية وانحصار فى الماضوية ، وعدم إدراك روح العصر وأسلوب الزمان الذى أصبح يرى أن الحجاب الحقيقى فى نفس المرأة العفيفة وضمير الفتاة الصالحة ، تحجب نفسها عن الشهوات وتنأى بذاتها عن مواطن الشبهات ، وتلتزم العفة والاحتشام !؟

(ثالثاً) ثم أشرنا فى مقالنا السابق إلى آية الجلابيب : ﴿ يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (سورة الأحزاب ٣٣ : ٥٩) ، وذكرنا أن سبب نزول هذه الآية هو تمييز المؤمنات من الجوارى ، حتى يعرفهن المؤمنون فلا يتعرضوا لهن بالإيذاء بالقول على مظنة أنهن جوارٍ (على ما كان يحدث فى ذلك العصر) .

وقد وافقنا فضيلة المفتى على رأينا (الثابت فى المدونات الإسلامية) ، غير أنه أضاف رأياً لفقيه هو أبو حيان ، فى تفسيره ، مؤداه أن ظاهر قول الآية «ونساء المؤمنين» يشمل الحرائر والإماء (الجوارى) ، ثم أضاف فضيلة المفتى أن الآية واضحة الدلالة فى «أمر النبى ﷺ بأن يأمر زوجاته وبناته وسائر نساء المسلمين ، بالتستر والاحتشام» ، ولسنا ندرى ما وجه الرد علينا فى ذلك وقد ذكرنا ـ فى مقالنا السابق ـ نصًا (أما الحكم الدائم فهو الاحتشام وعدم التبرج) .

إن فضيلة المفتى لم يردَّ على لب ما ذكرناه من أن هذه الآية لاتفيد معنى وضع غطاء على الرأس يسمى خطأ بالحجاب ، وما للجلابيب وما لغطاء الرأس ؟ ما الصلة بين إدناء الجلابيب ووضع غطاء على الرأس ؟

إن هذه الآية لا تتكلم عن الحجاب أبدًا ، فآية الحجاب هى التى أوردناها نصًا من قبل (سورة الأحزاب ٣٣ : ٥٣) ؛ ولو كانت آية الجلابيب تعنى الحجاب أو الخمار لكان معنى ذلك أن الآيتين الأخريين لاتتصلان بالحجاب بشىء ، أو أن هناك وفرة تشريعية بتكرار نفس الحكم أكثر من مرة ، مع أن المشرع العادى يعمد إلى الاقتصاد ـ لحسن السياسة التشريعية ـ فما البال بالشارع الأعظم ، وهو منزه عن الحشو والتكرار ؟

إن الآية تفيد إدناء الجلابيب لتمييز المؤمنات من الإماء (الجوارى) فى عصر التنزيل ، والقول الذى ساقه فضيلة المفتى فى التسوية بين المؤمنات والجوارى (نقلاً عن تفسير البحر المحيط) قول لفقيه فى عصر كانت توجد فيه جوارٍ ، أما فى العصر الحالى حيث لا جوارى إطلاقاً ، فإن الحكم العام بالتعفف والاحتشام يكون هو الحكم العام ـ كما ذكرنا ـ وهو غاية مايدعو إليه العقل والخلق وحسن الآداب .

(رابعاً) بعد أن انتهينا من عدم وجود حكم فى القرآن الكريم على شرعية وضع المرأة غطاء على الرأس ، يسمى خطأ بالحجاب ، وتعتبره جماعات الإسلام السياسى فريضة إسلامية ، وشعاراً إسلامياً ، اتجهنا إلى حديث النبى ﷺ فقد روى عن عائشة عن النبى ﷺ أنه قال « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عَرَكت (بلغت) أن تُظهر إلا وجهها ويديها إلى هاهنا» وقبض على نصف الذراع ، وروى عن أبى داود عن عائشة أن أسماء بنت أبى بكر دخلت على النبى ﷺ فقال لها «يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى فيها إلا هذا ، وأشار إلى وجهه وكفيه» (سنن أبى داود ـ كتاب رقم ٣١ بند ٣١ : يراجع دكتور فنسنك : مفتاح كنوز السنة ، نقله إلى العربية محمد فؤاد عبدالباقى ، نشر دار إحياء التراث العربى ببيروت) .

ذلك هو الحديث الوحيد الذى روى عن النبى بروايتين ، كلتاهما رواية آحاد ، فما هو حديث الآحاد ؟ وما حكم العمل به ؟!

يرى الفقهاء ـ مما جمعناه عنهم من صحائف كتبهم ـ أن الأحاديث المروية عن النبى ﷺ أحاديث متواترة : وهى التى تواترت الجموع على نقلها عن النبى ﷺ وأظهرها السنة العملية فى الصلاة وغيرها ، وأحاديث مشهورة (أو مستفيضة) وقد رواها عن النبى صحابى أو جمع لم يبلغ حد التواتر ثم رويت بعد ذلك بجمع بلغ حد التواتر ، وأحاديث آحاد وهى التى رواها واحد عن واحد عن واحد ، وهكذا ، وأغلب السنة (الأحاديث) يدخل فى هذا النوع (أحاديث الآحاد) .

والرأى أنه لايجب الأخذ بسنّة (أحاديث) الآحاد فى الأمور الاعتقادية التى تنبنى على القطع واليقين ولا تنبنى على الظن الذى لا يُغنى عن الحق شيئاً . أما فى الأحكام العملية فيجرى اتباع ما جاء به ، مع أنه ظنى الدلالة ، لأن الصحابة والتابعين ومن

يلونهم عملوا به . (يراجع : زكريا البرى ـ أصول الفقه الإسلامى ـ ص ٥٠ وما بعدها ، محمد زكريا البرديسى ـ أصول الفقه ص ٢٠٠ وما بعدها ، عباس متولى ـ أصول الفقه ص ٨٤ وما بعدها ، عبد الوهاب خلاف ـ علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى ص ٣٠ وما بعدها ، أحمد أبو الفتح ـ المختارات الفتحية ص ١١٠ وما بعدها ، أحمد إبراهيم ـ علم أصول الفقه ص ١٩ وما بعدها) .

هذا مجمل ما يستفاد من أقوال الفقهاء بشأن العمل بأحاديث الآحاد ، إذ لا يؤخذ بها فى الأمور الاعتقادية ، ويؤخذ بها فى المسائل العملية أى مسائل الحياة الجارية التى لا هى من العقيدة ولا هى من الشريعة ، على تقدير أن الجماعة اتبعتها . ويرى آخرون أن الحدود (العقوبات) لا تثبت بأحاديث الآحاد (محمود شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة ـ الطبعة الرابعة عشرة ـ ص ٢٨١) .

ووجهة نظر الفقهاء فى العمل بأحاديث الآحاد ـ وهى أغلب الأحاديث المروية عن النبى ﷺ ـ لأن الصحابة والتابعين ومن يلونهم عملوا بها ، قلب للأوضاع ، أشبه بوضع العربة قبل الحصان . فالأصل ألا يعمل الصحابة والتابعون ومن يلونهم بحديث الآحاد إذا كان حديثاً ظنياً ، فيصبح عملهم حجة على من بعدهم ، بل أن يتحققوا من ضرورة كون الحديث قطعياً فيعملوا به بعد هذا التحقق ، وتكون قطعية الحديث سببًا لعملهم به ، وليس عملهم به موجبًا للأخذ بالحديث .

وكنا فى مقالنا السابق قد ذكرنا أن الحديث المنوه عنه من أحاديث الآحاد التى يسترشد ويستأنس بها ، أى أنها ليست فرضاً دينياً ، والفرض الدينى هو ما جاء فى حكم صريح قطعى لا تشابه فيه فى القرآن الكريم أو فى السنة المتواترة . أما أحاديث الآحاد ـ وخاصة تلك التى لم ترد فى كل صحاح ومسانيد الحديث ـ فهى ليست فروضاً دينية بحال ، والذى يقول بغير ذلك يفرض من عنده مالم يفرضه الله .

على أننا أثرنا بالنسبة للأحاديث ، التى تتصل بالمعاملات أو بالأمور العملية كما يقول الفقهاء ، مسألة وقتية الأحكام ، أى تعليق الحكم بعد فترة معينة لكونه حكماً وقتياً يتصل بزمان معين ومكان محدد ، وأشرنا فى ذلك إلى مراجع عدة . وفيما يناسب المجال ، فإننا نرجو من فضيلة المفتى إبداء رأيه فى ذلك وسوف نقدم إليه مثلاً محدداً .

فالقرآن الكريم وإن توسع فى أبواب تحرير الرقيق لم يلغ الرق ولا التسرى بالجوارى إطلاقاً (وورد التسرى بالجوارى فى القرآن فى ٢٥ موضعًا) ، وقد ألغى المشرع المصرى الرق بالدكريتو الصادر فى ٤/٨/١٨٨٧ والأمر العالى الصادر فى ٢١/١/١٨٩٦ ، على اعتبار أن الرق لم يعد يساير روح العصر ، وتبعته فى ذلك كل الدول العربية والإسلامية (حتى الستينيات) ، فهل يجوز تطبيق الرق والتسرى بالجوارى الآن ؟ وما حكم الدول التى ألغت الرق فعطلت نصوصاً فى القرآن الكريم بعضها يتصل بالعبادات ؟ وهل هى دول عصت الله ورسوله فيتعين الخروج عليها وعلى حكامها ـ وهو منهم ـ بالقوة والعنف !؟ وما رأيه فيمن يقتنى جارية فى الأيام الحالية يتسرى بها ، هل هو آثم بحكم الشرع أم مخالف لحكم القانون !؟ وإذا ساغ تعليق أحكام قطعية من أحكام القرآن الكريم للصالح العام ، أفلا يجوز تعليق حكم متشابه فى حديث آحاد (لم تروه كل كتب الأحاديث : المسانيد والصحاح) إذا استبدلنا به الأصل العام من الاحتشام والتعفف والتطهر ! ؟

(خامساً) ينهى فضيلة المفتى رده علينا بقوله : «إن كل مسلمة بالغة لا تلتزم بستر ما أمر الله تعالى بستره (والمفهوم من السياق أنه شعرها) مهما كان شأنها ومهما كانت صفتها هى آثمة وعاصية » وهوقول قاسٍ شديد لم نعهد صدوره من فضيلة المفتى الذى عُرف بيننا بالوداعة والسماحة ، ولعله فَرَطَ منه فى حماس الرد علينا والرغبة فى معارضتنا ! !

إن هذا القول الذى يصف من لا تضع على رأسها غطاء ـ يسمى خطأ بالحجاب ـ مع التزامها الحشمة والعفة قول يستطيل إلى فُضليات السيدات وكرائم النساء ممن يتصدين للحياة العامة ويتطوعن لخدمة المجتمع ، فى مصر وفى البلاد العربية والإسلامية ، وبعضهن رئيسة للوزراء ، أو وزيرة ، أو مديرة لعمل ، أو رئيسة لفرع أو غير ذلك من أعمال ومهن قيادية ، هذا فضلاً عن أن هذا القول يقترب كثيراً من اتجاه الجماعات المتطرفة التى ترمى بالكفر أى مخالف فى الرأى أو مغاير فى التصرف ، والرمى بعصيان أمر الله أدخل فى باب الكفر بالله أو بأوامره ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾ (سورة طه ٢٠ : ١٢١) .

هل يقدر فضيلة المفتى أن ما جاء فى قوله ذاك يمكن أن يعطى سندًا وذريعة لمن يرى

ضرورة تغيير المنكر باليد لإيذاء من لا تضع غطاء على رأسها (وإن كانت غير مسلمة) بإلقاء ماء النار على وجهها (كما حدث) أو بإيذائها مادياً أو بالإساءة إليها بالقول والإهانة (كما يحدث دائما) !؟

إن ما صدر عن فضيلة المفتي صدر عنه بحكم شخصه ولم يصدر بوضع منصبه ، لأنه ليس من شأن هذا المنصب أن يرمى بالعصيان من أمر الله ، الفضليات والكريمات والعفيفات ، ويرمى بالخبث أزواجهن والمجتمع ، لأنهم خالفوا له رأياً وضح من كل ما سبق أنه محل نظر (ولا نقول موضع خطأ) كبير .

خلاصة القول إن ما يسمى بالحجاب حالاً (حالياً) ـ وهو وضع غطاء على الرأس ـ غالباً مع وضع المساحيق والأصباغ ـ ليس فرضاً دينياً ، لكنه عادة اجتماعية ، لا يدعو الأخذ بها أو الكف عنها إلى إيمان أو تكفير ، مادام الأصل القائم هو الاحتشام والعفة .

وفقنا الله إلى الصحيح من الأمر ، وأيدنا على الشجاعة في إبداء الرأى ، وساعدنا على الاعتراف بالخطأ إن ظهر وجه الصواب .

فتوى الأزهر عن الحجاب غير شرعية*

(*) نشر هذا البحث فى مجلة «روزاليوسف»
المصرية، العدد رقم ٣٤٥٤
بتاريخ ٢٢ أغسطس ١٩٩٤

يبدو أن قدرنا أن نعاود الكرّ ونُعيد ، مادام غيرنا يكرر الكلام ولا يزيد !!

فلقد كنا قد نشرنا مقالاً عن الحجاب فى الإسلام (بمجلة روزاليوسف ـ العدد رقم ٣٤٤٤ ـ بتاريخ ١٣/٦/١٩٩٤) فرد علينا فضيلة مفتى الجمهورية، ونُشر رد فضيلته وردنا على الرد (بمجلة روزاليوسف ـ العدد رقم ٣٤٤٦ ـ بتاريخ ٢٧/٦/١٩٩٤) ، وكنا نرجو أن يستمر الحوار حتى يصل الجميع إلى قرار صحيح بشأن مسألة حساسة كمسألة غطاء الشعر ـ التى يسمونها خطأ بالحجاب ـ والتى يُلخّص البعض كل الإسلام فيها وحدها ويجعل منها فريضة الفرائض ، أهم من أى فريضة أخرى وأبدى من أى واجب آخر . غير أن فضيلة المفتى لم يؤثر الحوار المتّصل (الديالوج) وإنما فضل الحديث المنفرد(المونولوج) وبدأ يزج فى كتاباته بجريدة الأهرام عن أدب الحوار فى الإسلام رأيه الذى رددنا عليه بشأن الحجاب (وإن بتعديل بسيط) وهو مطمئن إلى أن ردنا عليه لن ينشر، وبذلك يستأثر بالحديث وينفرد بالرأى .

ثم طلعت علينا لجنة تسمى لجنة الفتوى بالأزهر الشريف بماقالت إنه فتوى عن «الحجاب» بمناسبة قرار السيد وزير التربية والتعليم رقم ١١٣ لسنة ١٩٩٤ بشأن توحيد الزى فى المدارس ، وهو القرار الذى رأت الفتوى المذكورة أنه يمس أمر الحجاب. ونظرًا لأن هذه الفتوى هى أول تعرض عام من لجنة الفتوى بالأزهر لموضوع عام ، ولأنها رددت الحجج التقليدية مع إضافة خفيفة ، فإننا نرى ضرورة الرد عليها . وتفنيد ما جاء فيها ، حتى لو اضطررنا إلى تكرار الحديث ؛ مادام غيرنا لايمل من تكرار القول ، فلا يأتى بجديد ولا يرد على الحجج المعارضة لقوله ، أو يعنى بالأسانيد المفندة لرأيه .

وهذا هو الرد .

(أولاً) ينبغى لسلامة البحث وصحة الاستدلال أن يتحدد ـ ابتداء ـ منهج تفسير آيات القرآن الكريم . فالمنهج التقليدى (ويوافقه فى ذلك منهج المتطرفين والإرهابيين) يتأدى فى أن آيات القرآن الكريم إنما تُفسر على عموم ألفاظها ، أى وفقاً لمطلق ألفاظ الآية التى تُفسر دون نظر إلى الظروف التاريخية التى أحاطت بنزول الآية ، وبغير اعتداد بأسباب تنزيلها . أما المنهج الأصولى الصحيح فهو يستقيم على أن آيات القرآن لا تُفسر على عموم ألفاظها ولكن على خصوص أسباب التنزيل . فللإحاطة بالمعنى الصحيح الذى أُريد من الآية ينبغى معرفة الظروف التاريخية التى تداخلت معها وأسباب التنزيل التى أدت إلى وجودها .

والمنهج التقليدى ـ وهو ذات منهج المتطرفين والإرهابيين ـ يؤدى إلى تفسير آيات القرآن الكريم على غير ما أراد التنزيل ، وإعمالها فى غير الأغراض التى تنزلت بسببها ، ويبدو ذلك واضحاً فى الآية الكريمة ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ (سورة المائدة ٥ : ٤٤) . فهذه الآية ، وفقاً لرأى أصحاب المنهج السالف ، تفسر على عموم ألفاظها ، فتعنى أن كل مجتمع ، وكل نظام حكم ، لا يحكم بما أنزل الله (وفقاً لتصورهم للتنزيل وتفسيرهم له) يعتبر مجتمعاً كافرًا ، ونظام حكم كافر ، وبذلك يتعين شرعًا مقاومته والخروج عليه وتقويضه . وهكذا ينتهى المنهج التقليدى إلى التوافق مع الاتجاه المتطرف والإرهابى فى نتيجة اعتبار المجتمعات والحكومات كافرة ، وإن كان التقليديون ـ لاعتبارات سياسية ـ يقفون بتفسيرهم عند حد معين ، بينما يتابع المتطرفون والإرهابيون النتائج حتى آخرها فيصلون إلى ما يسكت عنه التقليديون من ضرورة تقويض كل المجتمعات وإسقاط كل الحكومات .

أما المنهج السديد ، الذى يُفسر الآيات وفقًا لظروفها التاريخية وتبعاً لأسباب تنزيلها ، فإنه يرى أن الآية المنوه عنها نزلت فى يهود المدينة فى واقعة معينة ، طلبوا فيها من النبى ﷺأن يقضى بحكم الله فى التوراة على يهوديين كانا قد ارتكبا فعل الزنا ، ثم أخفى اليهود (أى أنكروا) عن النبى ﷺ حكم الله فى التوراة بمعاقبة الزانى بالرجم . فالآية من ثم تتصل بواقعة معينة ، وتشير إلى يهود المدينة ، ولا تعنى المجتمعات أو الحكومات ، كما لايجوز إطلاقها على المسلمين مهما كانت أخطاؤهم .

من هذا يبين بوضوح أن المنهج المتبع فى تفسير آية قرآنية قد يجنح إلى خطأ شديد ،

ويتبنى تفسيرًا لم يرده التنزيل ، كما أنه ـ من جانب آخر ـ لو اتبع سبيل التفسير السليم يصل إلى الحقيقة ويعلن التفسير الذى أراده الشارع الأعظم .

(ثانياً) الفتوى التى صدرت عن اللجنة المسماة ـ بلجنة الفتوى بالأزهر ـ دون تاريخ ـ والمنشورة فى مجلة الأزهر ـ الجزء الثالث ـ السنة السابعة والستون ـ ربيع الأول ١٤١٥هـ ، أغسطس / سبتمبر ١٩٩٤م ـ صفحات ٢٧٥ ـ ٢٧٩ ؛ هذه الفتوى قالت نصًا : « إن نصوص القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية تقتضى بأن المسلمة متى بلغت المحيض ، . وكانت خارج بيتها ، لايجوز لها كشف شىء من جسمها سوى الوجه والكفين . . وأن يكون غطاء الرأس ساترًا بحيث لا يظهر سوى الوجه بحده المعروف طولا وعرضاً ، وأن يمتد غطاء الرأس بحيث يغطى العنق ، والرقبة ، وفتحة الصدر مما يلى الرقبة ، وهو المقصود بالخمار الوارد فى كتاب الله عز وجل .

وهذا ثابت بالكتاب ، والسنة ، والإجماع .

أما الكتاب ففى سورة النور قوله تعالى : ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولايبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن﴾ إلخ الآية : ٣١ ، وفى سورة الأحزاب قول الله تعالى : ﴿يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً﴾ الآية ٥٩ .

(أ) وأول ما يلاحظ على هذا الرأى أنه لم يبين المنهج الذى اتبعه فى تفسير آيتى القرآن سالفتى البيان ، وإن كان الواضح تماماً أنه ركن إلى المنهج التقليدى الذى يفسر آيات القرآن على عموم ألفاظها ، وبهذا يكون قد أغفل سبب التنزيل ، فوقع فى الخلط والتعميم . ذلك أن سبب تنزيل الآية الأولى (آية الخمار) أن النساء على عهد النبى ﷺ كنّ يضعن مقانع على رؤوسهن تتدلى منها الأخمرة (الطرح) فيسدلنها وراء ظهورهن وبذلك يبدو الصدر عارياً ، ومن ثم فقد أُمرن أن يضربن ـ أى يسدلن ـ خُمُرهن (التى كن يلبسنها أصلاً) على صدورهن لإخفاء الصدر ، وهو عورة . فالآية لم تأمر بلبس الخمار ولكن أمرت بتغطية الصدر . أما سبب تنزيل الآية الثانية (آية الجلابيب) فهو أنه لم تكن فى بيوت المؤمنين ـ فى المدينة ـ دورات مياه ، فكانت النساء يخرجن إلى الخلاء بعيدًا عن المدينة لقضاء حاجاتهن وكان بعض الرجال يتعقبهن ويؤذيهن بالقول ، أى

يتعرضون لهن بالقول الجارح ، على مظنة أنهن جوار أو غير عفيفات ، ولما شكت النساء إلى النبى ﷺ نزلت آية الجلابيب ، تقصد من إدناء الجلابيب إلى أسفل أن يتميز المؤمنات من غيرهن فلا يؤذين بالقول . فالآية بذلك لاتتصل بوضع غطاء على الرأس (وما لإدناء الجلابيب وما لتغطية الشعر !؟) ولا تأمر بإدناء (أى إرسال) الجلابيب إطلاقاً ، ولكن لسبب خاص هو أن تتميز المؤمنات من غيرهن ، فإذا زال سبب هذا التمييز زالت الضرورة لإدناء الجلابيب ؛ وهو الأمر الواقع فى العصر الحالى .

(ب) وقد ركن الرأى إلى جزء من الآية هو «وليضربن بخمرهن على جيوبهن» وعد ذلك أساس وضع ما يسمى بالحجاب ، ولم يتعرض للشق الآخر «ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها» مع أن فضيلة المفتى فى رده علينا استند إلى هذا الشق الأخير ، وقال إنه سبب فرض ما يسمى بالحجاب ، وأنكر أن يكون هذا الفرض بسبب جزء الآية «وليضربن بخمرهن على جيوبهن» ، وبذلك أصبحنا أمام رأيين ، أحدهما للمفتى والآخر للجنة الفتوى بالأزهر ، كل يقول قولاً مرسلاً دون أن يعرض للرأى الآخر .

(جـ) وتزيد الرأى فاعتبر أن الخمار ، المقصود من الآية ، هو «غطاء الرأس ساترًا بحيث لا يظهر سوى الوجه . . وأن يمتد غطاء الرأس بحيث يغطى العنق ، والرقبة ، وفتحة الصدر . . » وهذا تزيد لا أساس له ، أو تفسير للآية بالمطلوب ، وليس طلباً بما هو فى الآية . فلفظ الخمار يعنى غطاء الرأس فقط ، ولا يعنى ما سوى ذلك (لسان العرب : مادة خمر : صفحة ١٥٧ طبعة دار صادر ببيروت : الخمار هو ما تغطى به المرأة رأسها » : أى الطرحة : المعجم الوسيط ـ مادة طرحة) .

(د) لم يتعرض رأى اللجنة لما يقرره الفقهاء من حق المرأة فى أن تبدى زينتها الظاهرة بأن تكتحل وتضع الأصباغ والمساحيق وتلبس الأقراط والأساور ، وهو ما يعنى أنه ليس للجنة رأى خلاف رأى الفقهاء ، ومفاد هذا أنه يجوز للمرأة أن تفعل كل ذلك ولا يعتبر أن ثم خطأ قد وقع منها أو أنها كشفت عورة أو تُظهر فتنة ؛ أما الخطأ كل الخطأ ، والمحظور الذى ما بعده محظور ، فهو ألا تغطى شعر رأسها بخمار .

(ثالثاً) ولبيان ما يجوز للمرأة أن تظهره من جسدها ـ وهو الوجه والكفان ـ اعتمدت اللجنة فى ذلك على حديث ، قالت فيه نصاً « ما رواه أبو داود عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ أن أسماء بنت أبى بكر دخلت على النبى ﷺ فى ثياب رقاق ، تشف عن

جسدها ، فأعرض عنها النبي ﷺ وقال : « يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا ، وأشار إلى وجهه وكفيه » .

(أ) وهذا الحديث لم يخرجه البخاري في صحيحه (أصح كتب الحديث) ولا أخرجه مسلم ولا ورد في مسند ابن حنبل ، وإنما جاء في سنن أبي داود فقط (وهو كتاب واحد من ستة كتب للحديث تعتبر أصحها) .

(ب) والحديث لم تروه عائشة وإنما رواه عنها شخص يدعى خالد بن دريك ، وقد قال أبو داود عن الحديث إنه مرسل ، أي لم يثبت صدوره عن عائشة إلا عن طريق هذا الراوي الذي لم يعاصرها قط .

(جـ) والحديث من أحاديث الآحاد التي لم ترد بطريق التواتر ولا بصورة مشهورة ، وإنما أخرجه أبو داوود (في أوائل القرن الثالث الهجري) رواية عن واحد بعد واحد بعد واحد ، حتى وصل إلى خالد بن دريك الذي روى عن عائشة مع أنه لم يعاصرها ولم يرها قط .

(د) ولو أن الحديث قد صح للمسلمين في عصر النبوة لاتبعوه جميعاً ولاتبعه من تلاهم ثم من تلاهم ، وهكذا ، حتى يصل إلينا سنة متواترة بالفعل وليس مجرد حديث آحاد مرسل .

وإذا كان بعض الصحابة أو التابعين قد عمل بمضمون هذا الحديث فإنما وقع ذلك منهم كعادة اجتماعية وليس اتباعاً لسنة دينية .

(هـ) وأحاديث الآحاد يُعمل بها في شئون الحياة الجارية ولا يعمل بها في المسائل الدينية ، أي أنه لاتقوم بها فروض أو واجبات دينية وإنما تصلح للاستئناس والاسترشاد لا غير ؛ كما أنه لاتقام بها حدود .

(رابعاً) وتسوق اللجنة في التدليل على رأيها حديثاً عن ابن عباس حيث قال: « إن النبي ﷺ أردف خلفه (على دابته) الفضل بن العباس - يوم النحر - وكان رجلا حسن الشعر ، أبيض ، وسيماً . فجاءت امرأة من (خثعم) تستفتى رسول الله « صلى الله عليه وسلم » فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه ، فجعل رسول الله « صلى الله عليه وسلم » يصرف وجه الفضل إلى الشق (الاتجاه) الآخر . فعاد الفضل ينظر إليها ثلاث

مرات ، والرسول « صلى الله عليه وسلم » يحول وجهه . فقال العباس لرسول الله «صلى الله عليه وسلم » : لم لويت عنق ابن عمك ؟ فقال « صلى الله عليه وسلم » : رأيت شاباً وشابة فلم آمن الشيطان عليهما ، ثم أضافت اللجنة : « وكل من هذين الحديثين (هذا الحديث والحديث السابق) واضح الدلالة على جواز كشف الوجه والكفين من المرأة ، وقد أجمع المسلمون على هذه الأحكام منذ عهد رسول الله « صلى الله عليه وسلم » إلى اليوم ؛ وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة !

ويؤخذ على هذا القول : ـ

(أ) أن الاستدلال بهذا الحديث فى بحث يهدف إلى إضفاء الشرعية على تغطية المرأة رأسها ـ بما يسمى خطأ بالحجاب ـ استدلال فى غير محله ، أو هو بتعبير المناطقة والأصوليين استدلال فاسد ؛ إذ ما الذى يقطع بأن المرأة ـ من قبيلة خثعم ـ لم تكن سافرة لا تضع على رأسها غطاء ، بذلك يكون الحديث دليلا على عكس ما تريد اللجنة أن تثبته . غاية ما فى الأمر أن الحديث دلالة واضحة على أن وجه المرأة قد يكون فتنة للرجل ، كما قد يكون وجه الرجل فتنة للمرأة . فإذا ما أريد بالحجاب أن يزيل هذه الفتنة من المرأة فهو لن يفعل إلا إذا غطى كل الوجه ، وهذه حجة أصحاب النقاب ، يقابل ذلك أنه إذا تعين وضع النقاب على وجه المرأة لمنع الفتنة عن الرجال ، فإنه يتعين كذلك ـ من باب المساواة ـ ولتحقيق ذات الأغراض ـ أن يوضع النقاب على وجه الرجل حتى لاتفتتن به بعض النساء .

(ب) وفى مقال منشور بجريدة الأهرام بتاريخ ١٩٩٤/٨/٧ قال فضيلة المفتى «وجمهور الفقهاء على أن المقصود بما ظهر منها (ما ظهر من الزينة) : الوجه واليدان» ، وبهذا لم يركن فضيلة المفتى إلى أحاديث للنبى ﷺ ليثبت أن ما يظهر من المرأة البالغة هو الوجه واليدان فقط ، وخالف بذلك رأى اللجنة ، بل وعدّل فى رأيه السابق . فإذا كان الرأى فيما ينبغى أن يظهر من المرأة ولا يعتبر عورة مردوداً إلى الفقهاء، فهو رأى بشر وليس أمراً من الدين أو الشريعة . ومادام الناس أمام آراء بشرية فمن حقهم تعديلها وفق ما يرون دون أن يعد ذلك خروجاً من الدين أو جنوحاً عن الشريعة، ماداموا يلتزمون الحشمة والعفة .

وإذا كان الفقهاء قد رأوا فى السابق أن شعر المرأة عورة لابد من تغطيتها فإنه يمكن للمسلمين فى العصر الحالى ألا يعتبروه عورة ـ مادام لا يوجد نص فى القرآن أو السنة قطعى بذلك ـ وأن يروا العفة فى ذات المرأة الطاهرة وضمير الفتاة التقى وقلب الأنثى السليم ، لا فى مجرد وضع زى أو لبس رداء ثم تجاهل الأعراف والتقاليد والأخلاق .

(جـ) وتشير اللجنة إلى أن المسلمين قد أجمعوا على هذه الأحكام (الحجاب بمعنى تغطية شعر الرأس وبالمعنى الذى فصلته اللجنة من عندها) منذ عهد الرسول « ﷺ » إلى اليوم . والاستناد إلى الإجماع فى ذلك أمر غريب ، فالإجماع يكون أساساً حيث لا يوجد حكم قاطع فى القرآن الكريم أو السنة النبوية ، ومادامت اللجنة تركن فى الدليل على رأيها إلى القرآن والسنة، فإنه يكون من قبيل اللغو الذى لا معنى له أن تعمد بعد ذلك إلى ذكر الإجماع خاصة وأن ثمة خلافا كبيرا بين المسلمين فى مسألة الاجماع ، فيرى المالكية أن الإجماع هو إجماع أهل المدينة وحدهم، ويرى آخرون أنه إجماع أهل الأمصار (الكوفة والبصرة) ، وينكر أحمد بن حنبل وجود أى إجماع إلا إجماع الصحابة ، كما ينكر الوهابيون تعميم مبدأ الإجماع ويأخذون فى ذلك برأى ابن حنبل ، وهناك فِرَقٌ ـ كالشيعة والإباضية ـ لا تدخل بطبيعة الحال فى إجماع أهل السنة ، ويرى بعض الفقهاء أن الإجماع لم ينعقد قط (يراجع ـ على سبيل المثال ـ دائرة المعارف الإسلامية ـ الطبعة العربية ـ باب إجماع ـ صفحة ٢٤٥) .

(د) وتقول اللجنة إن الآراء التى انتهت إليها أصبحت معلومة من الدين بالضرورة ، وهى بذلك تلوح بعصا الإلحاد وتتكلم بلغة الإرهاب ، فتصف كل من يخالف رأيها بأنه كافر وأنه يستحق عقوبة الردة ، وهذا من أخطر ما يمكن أن يصدر عن لجنة تنتسب إلى الأزهر ؛ لأنه يفرض جوًا من الرعب والخوف على مناخ البحث ويشل يد متخذى القرار عن أى مبادأة ، ويشيع الإرهاب المعنوى فى كل مكان وفى أى نفس . وإذا كان من يخالف رأى اللجنة ـ فى وضع ما يسمى بالحجاب ـ منكرًا لما هو معلوم من الدين بالضرورة (أى كافرًا) فما رأى اللجنة فى هؤلاء الذين يرون أن الإسلام يأمر بالنقاب (لا الحجاب) وأن كل ما يخالف رأيهم يُعَدُّ منكرًا لما هو معلوم من الدين بالضرورة ؟ أليس حكم أنصار النقاب هؤلاء ـ ومنهم وهابيون بارزون ـ يستطيل إلى أعضاء لجنة الفتوى أنفسهم؟! وما حكم المسلمين وهم ضائعون بين أنصار النقاب وأنصار الحجاب ،

وكُلٌّ يلوّح بالكفر والإلحاد جزاء لمخالفة رأيه ؟

أيا لضيعة المسلمين بين هؤلاء وهؤلاء ، بين فقهاء من كل جانب يتهمون خصومهم ـ فى مسألة من مسائل الفروع لا الأصول ـ بالكفر والإلحاد ، وهو أمر يجعل معظم المسلمين منكرين لما هو معلوم من الدين بالضرورة !! وبذلك يصبح الكل كفارًا !!

(خامساً) وعود على بدء ، فإن فتوى لجنة الفتوى بالأزهر فى مسألة الحجاب أبديت بمناسبة صدور القرار رقم ١١٣ بتاريخ ١٧/ ٥/ ١٩٩٤ (من السيد وزير التربية والتعليم) بشأن مواصفات الزى المدرسى ، ووزعت على نطاق واسع ، ونُشرت فى عدة صحف ومجلات منها مجلة الأزهر ؛ وبذلك تكون هذه أول مرة ، وأول سابقة ، تتصدى فيها لجنة الفتوى فى الأزهر لمسألة عامة وتطالب بالعدول عن الرأى فيها ، وتصف المسئولين ـ ومن يشايعهم ـ بالكفر والإلحاد ، وتدمغ من يعمل القرار بالعصيان لأمر الله ، وتهدد بالويل والثبور وعظائم الأمور ؛ وهى سابقة تلاها إبداء الرأى فى شأن انعقاد مؤتمر السكان بالقاهرة مما يشير إلى أنها سوف تصبح قاعدة ، فتهيمن لجنة الفتوى بالأزهر على كل أوجه الحياة فى مصر وتسيطر على كل المناشط السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والإعلامية والحضارية والعلمية وغيرها ، وهى سيطرة لا تسمح بأى جدل ولا تبيح أى نقاش ، وإنما تضفى على رأيها العصمة ، وتتهم من يناقشه بإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، أى بالكفر والإلحاد ، وهو اتهام كافٍ لأن يعطى مسوغاً لأى إرهابى لأن يصفّى المعارض جسدياً فيغتاله دون أن يعتبر آثماً فى حكم الشرع (كما قال واعظ أمام محكمة الجنايات) .

ونظرًا لخطورة هذه التداعيات ، وإيذانها بقيام حكومة ثيوقراطية (كهنوتية) تحكم من خلال من يسمون أنفسهم رجال الدين ، بينما لايعرف الإسلام إلا علماء فى علوم الدين لا رجال دين ولا يقر وجود مؤسسات دينية ، بل يعترف بقيام مؤسسات مدنية ـ كالأزهر الشريف ودار الإفتاء ـ يتصل عملها بشئون الدين ؛ نظرًا لكل ذلك ، فإنه يكون من الضرورى واللازم بيان الأساس الشرعى والسند القانونى لقيام لجنة الفتوى ، ونطاق عمل هذه اللجنة ، حتى يوضع كل أمر فى موضعه الصحيح ، ويسود حكم القانون ، وتستقر أسس الشرعية .

فالذى يحكم نشاط الأزهر هو القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٩١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها ، ولائحته التنفيذية الصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥ . وهذا القانون نظم فى الباب الثالث منه «مجمع البحوث الإسلامية وإدارة الثقافة والبعوث الإسلامية » وجعل من فضيلة شيخ الأزهر رئيسًا لهذا المجمع (مادة ١٨/ ٢) ، وحدد هيئاته فى مجلس المجمع ، ومؤتمره ، والأمانة العامة (مادة ٢٠) كما حدد اختصاصاته بكل ما يتصل بالنشر والترجمة والتأليف . . » على أن «تتولى إدارات المجمع تنفيذ مقرراته» ، وأن «تنظم هذه الإدارات بقرار من شيخ الأزهر (مادة ٢٥) ، ونظمت اللائحة التنفيذية للقانون إدارة الثقافة والبعوث الإسلامية » واعتبرت أنها «هى الجهاز الفنى لمجمع البحوث الإسلامية» .

وواضح من الاطلاع على قانون الأزهر ولائحته التنفيذية أنه خلو من تنظيم أو إنشاء أو حتى الإلماح إلى ما يسمى لجنة الفتوى بالأزهر ، وكل ما يعرفه القانون هو مجمع البحوث الإسلامية (الذى يرأسه شيخ الأزهر) ، وإدارة الثقافة والبعوث الإسلامية ؛ ولا يخول القانون أو لائحته التنفيذية لفضيلة شيخ الأزهر أو مجمع البحوث الإسلامية إنشاء أى لجان مستقلة للفتوى .

إن ما يسمى بلجنة الفتوى بالأزهر لجنة ليس لها أساس شرعى وليس لوجودها سند قانونى وليس لعملها هيكل تنظيمى ، وغاية ما فى الأمر أنها ذات وجود واقعى (غير قانونى) أو أنها أنشئت بقرار داخلى من فضيلة شيخ الأزهر لمساعدة الناس فى التعرف على آراء الفقه فى مدارسه المختلفة ؛ فإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يجوز لهذه اللجنة أبدًا أن تتصدى للمسائل العامة وأن تفرض رأيها على صُنَّاع القرار ، وأن تتهم بالكفر والإلحاد من يخالفها فى مسألة من مسائل الفروع ، مختلف عليها ، ولا تحديد بشأنها . فإذا عَنَّ لهذه اللجنة أن تبدى رأياً فى مسألة ترى أنها تتصل بالإسلام فإن عليها أن تقدم هذه الرأى إلى مجمع البحوث الإسلامية ليصدر عن هذا المجمع وعن رئيسه (فضيلة شيخ الأزهر) كما حدث ابتداء فى مسألة مؤتمر السكان (الذى عُقدَ فى القاهرة اعتباراً من ٥ سبتمبر) ، أما التصرف بالصورة الغريبة التى وقعت فيها اللجنة فهو أمر مخالف للإسلام ، مقوض للشرعية ، مجانب للقانون ؛ وهو ما ينبغى أن يتكاتف الجميع لمنعه وأن يحول الكل دون وقوعه ، حتى تعلو راية الإسلام وترتفع أسس الشرعية ويسود حكم القانون .

وماعدا ذلك فهو شرع الغابة أو الطوفان !

شعر المرأة ليس عورة *

(*) نشر هذا البحث في مجلة روز اليوسف المصرية - العدد رقم ٣٤٥١ بتاريخ أول أغسطس ١٩٩٤ .

تقوم فكرة وضع المرأة غطاء للرأس ، يسمى خطأ بالحجاب ، على نظر يرى أن شعر المرأة عورة ، فيتعين عليها أن تغطى هذه العورة ولا تكشفها ، مع مشروعية إبداء زينتها ، بأن تكتحل وتضع الأصباغ والمساحيق ، وتتحلى بالأساور والأقراط ، وهو أمر يوجد حالةً غاية في التناقض ونهاية فى التعارض .

ولماذا يعتبر شعر المرأة عورة ، ومن الذي يقول بذلك ، ما هى جذور هذه الفكرة ، وما هو وجه الصواب فيها ؟

ذلك ما يقتضى الإجابة عنه بالابتداء من أغوار التاريخ السحيقة .

الشعر فى الحضارات القديمة :-

نشأ لدى المصريين القدماء ، منذ عصور موغلة فى القدم ، اعتقاد - صدر عن فكر غيبى - بأن شعر الإنسان هو مظهر القوة ورمز الافتخار ، ولما كان الكهنة هم الذين يدخلون وحدهم قدس الأقداس فى المعابد ، كما أنهم يهبون كل حياتهم للإله فيعيشون ويقيمون فى هذه المعابد ، فقد صار من طقوسهم الدينية أن يحلقوا شعر رؤوسهم تماماً ، دليلاً على الضعف ورمزاً للاتضاع أمام الإله ، وفى كل حركاتهم وسكناتهم ، خلال أنشطة الحياة المختلفة .

ولذات المعانى اعتاد المصريون القدماء جميعاً - رجالا ونساءً - أن يحلقوا شعورهم كلية ، إظهاراً لضعفهم أمام الإله وتعبيراً عن الخضوع والاتضاع فى كل تصرفاتهم ، وكان الرجال يضعون على رؤوسهم أغطية من القماش تقيهم وهج الشمس وتحميهم من حرارتها ، بينما كان النساء يضعن - لذات الغاية وللتزين - غطاءً مصنوعاً من الشعر المستعار ، هوذلك الذى يُعرف باسم « الباروكة » .

وقد تسرب فكر قدماء المصريين إلى أنحاء كثيرة من العالم وإلى حضارات مختلفة

متباعدة ، فكان رجال الدين المسيحى ـ فى العصور الوسطى ـ يحلقون شعور رؤوسهم ، كما أن الكهنة البوذيين والهندوسيين مازالوا حتى العصر الحالى يفعلون نفس الشىء : ربما إدراكاً منهم لفكرة المصريين القدماء فى حلق شعر الرأس ، أو اتباعاً لأمر صار عادة عندهم ، كما صار شارة لوضعهم الدينى ومركزهم الروحى .

وعندما حضر يوليوس قيصر (١٢٠ ـ ٤٤ ق . م) من روما إلى مصر ، تأثر بالفكرة ، فلما أن غزا أرض الغال (فرنسا) ولاحظ أن أهلها يرسلون شعورهم أمر بقصها تدليلا على خضوعهم لسلطانه .

الشعر فى اليهودية :

لأن موسى عليه السلام (القرن الثالث عشر قبل الميلاد) كان قد نشأ ورُبِّى فى مصر فقد تأثر بفكر وحضارة قدماء المصريين ، وعندما خرج من مصر مع العبرانيين (اليهود) وبعض المصريين ، كانوا جميعاً ينتهجون نهج قدماء المصريين فى أشياء كثيرة ، منها ضرورة عدم إظهار شعر الرأس أمام الإله تدليلا على الخضوع والخنوع . ولما كان هؤلاء العبرانيون قد تأثروا ــ مع الوقت ــ بعادات الأسيويين من إرسال الشعر وعدم حلقه كالمصريين القدماء ، فقد واسطوا (العبرانيون) بين الأمرين ، فصاروا يرسلون شعورهم ـ ولا يحلقونها ــ ثم يعمدون إلى تغطيتها عند الصلاة ـ حيث الوقوف فى حضرة الإله ـ فكان الرجال يضعون على رؤوسهم « طواقى » بينما كان النساء يضعن الأخمرة (ومفردها : خمار) على رؤوسهن أثناء الصلاة ، أو عند الدخول إلى معبد .

وحتى العصر الحالى فإن اليهود المتدينين يضعون (الطاقية) على الرأس أثناء وجودهم فى المعابد أو أثناء الصلاة أو عند القيام بمهام دينية ، بينما تضع النساء الخمار فى هذه الحالات .

الشعر فى المسيحية :ـ

لم يتكلم السيد المسيح عن الشعر ـ بالنسبة للرجل أو المرأة ــ على الإطلاق ، ربما لأنه عُنى بالجوهر لا بالمظهر ، وركز على القلب والضمير لا على الشكل والمظاهر .

لكن بولس (الرسول) تناول مسألة شعر الرأس فى « رسالته إلى أهل كورنتس »

فقال : « كل رجل يصلى أو يتنبأ وله على رأسه شىء يشين رأسه . وأما كل امرأة تصلى أو تتنبأ ورأسها غير مغطى فتشين رأسها . . إذ المرأة إن كانت لا تتغطى فليُقَص شعرها . . هل يليق بالمرأة أن تصلى إلى الله وهى غير مغطاة . . »

(الإصحاح الحادى عشر : ٤ ـ ١٤) .

ومفاد كلام بولس (الرسول) أنه لا ينبغى للمرأة أن تصلى (لله) ورأسها غير مغطى ، أى دون تغطية الشعر ، أما الرجل فيمكنه ذلك ـ وبهذا يكون بولس (الرسول) قد تأثر بعادات مجتمعه (الرومانى) من أنه يمكن للرجل أن يصلى دون أن يغطى شعر رأسه ، لكنه ظل متمسكاً بالعادة اليهودية ـ وغير اليهودية ـ من أنه لا يجوز للمرأة أن تصلى (لله) دون أن تضع على رأسها غطاء ، هو الخمار ، كما أنه رأى أن هذا الغطاء (الخمار) بديل عن حلق أو قص شعر المرأة ، فإذا لم تضع المرأة الخمار على شعرها عند الصلاة فالأجدر أن يُقَص هذا الشعر لإذلالها لله وإخضاعها لعزته .

فشعر المرأة ، فى المسيحية ، وفى اليهودية ، وفى غيرهما ، لا يعد عورة لكنه يعتبر رمزاً للقوة ومظهراً للاعتزاز ، وينبغى على الرجل والمرأة ، فى اليهودية ، وعلى المرأة وحدها ، فى المسيحية ، تغطية شعر الرأس عند الصلاة لله إظهاراً للخضوع لعزته وعلامة على الاتضاع أمامه . فإذا لم تضع المرأة الخمار عند الصلاة ، فالبديل هو قص أو حلق شعرها على عادة قدماء المصريين .

الشعر فى الإسلام :

كان النبى ﷺ يحب مخالفة أهل مكة (المشركين) وموافقة أهل الكتاب ، ومن ثم فقد كان يفرق شعره على عادة أهل مكة عندما كان يقيم فيها ، فلما هاجر إلى المدينة ورأى أن أهل الكتاب يرسلون شعورهم أرسل شعره .

وكعادة أهل الكتاب ، فإن كل رجل من المسلمين كان يضع على رأسه عند الصلاة « طاقية » لتغطية الشعر الذى لا ينبغى أن يظهر أمام الله آنذاك تعبيراً عن الضعف إلى الله ، والعبودية له ، والاتضاع لعزته ، والخضوع لحضرته .

ووضعت النساء الخمار عند الصلاة ، كما كانت تفعل نساء أهل الكتاب ، ولذات

الغرض الذى وضعت هـذه النساء الخمار من أجله ، ونفس السبب الـذى كان الرجال من المسلمين يضعون غطاء الشعر « الطاقية » من شأنه ، عند الصلاة .

وفى معنى جعل غطاء شعر المرأة المسلمة عند الصلاة أمراً واجباً فقد روى عن النبى ﷺ أنه قـال « لا تقبل صلاة الحائض (المرأة البـالغ) إلا بخمار » ، أخرج الحديـث أبو داود وابن حنبل وابن ماجة والترمذى (مفتـاح كنوز السنة ـ ص ١٦٨) ، ويعني ذلك ضرورة أن تضع المرأة البالغ (الحائض) غطاء على شعرهـا أثناء الصلاة ، هو ما يعرف بالخمار أو الطرحة (المعجم الوسيط ، مادة طرحة) .

وهـذا الحديث « لا تقبـل صلاة الحائض (البـالـغ) إلا بخمار » يضعّف مـن (أى يُضعِف من شأن) الحديث المروى عن النبىّ ﷺ « لا يصلح لامرأة عركت (أى بلغتْ) أن يظهر منها إلا هذا وهذا . . وأشار إلى كفيه ووجهه » (رواه أبو داود فى سننه) ، فلو أن الأصل أن تضع المرأة غطـاء على رأسها عموماً ، لما كـانت ثمة وصية ـــ ولا مناسبة ـ لان يُطلب منهـا وضع خمار على رأسها أثنـاء الصلاة . فحديـث الخمار يفيد أن المرأة لم تكن دائماً وأصلا تضع غطاء على رأسها ، وأن الحديث يوصى بأن تضع خماراً على رأسها (لتغطى شعرها) وقت الصلاة ، ووقت الصلاة فقط .

ومما يـزيد تضعيف (أى ضَعـفُ) حديث « لا يصلـح لامرأة عركـت (بلغت) أن يظهر منها إلا هذا وهذا » أن هذا الحديث أخـرجه أبو داود فى سننه (وهى سنن لم تعن بـالتشدد فى روايـة الحديث) ولم يخرجـه أى عالم آخـر من علماء الحديـث ، فى حين أن حديث « لا تقبل صلاة الحائض (البالـغ) إلا بخمار » حديث أخرجه أبو داود (مخرج الحديث السابق) ، كما أخـرجه ابن حنبل (فى المسند) وابن مـاجه والترمذى ، أى أن الـذي أخـرج هـذا الحديث الأخير أربعـة مـن علماء الحديـث . بينما لم يخرج الحديـث السالف « لا يصلح لامرأة عركـت . . » إلا واحد فقط ، والحديثان مع ذلك لم يخرجهما البخارى فى صحيحـه (أصح كتب الأحاديـث) . وأبو داود ، عندمـا أخرج الحديثين معاً فى سننه ، لم يلحـظ مـا يمكـن أن يكون بينهما مـن اختـلاف ، ولم يحاول أن يجدد سبباً ، أو حالة ، لإعمال كل حديث منهما .

ومع أنه فى رأينا ـ كما سبق وبينا فى مقال سابق ـ أن آية الخمار ﴿ وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ﴾ (سورة النور ٢٤ : ٣١) ، هذه الآية ـ وفقاً لأسباب تنزيلها ـ تتعلق بتعديل عرف كان جارياً وقت التنزيل ، إذ كانت بعض النساء تضعن أقنعة على رؤوسهن تتدلى منها الأخمرة فيسدلنها وراء ظهورهن ومن ثم يظل الصدر بارزاً عارياً ، ولذلك فقد أمرن بلىّ الأخمرة على صدورهن ـ بدلا من إسدالها وراء ظهورهن ـ حتى يتغطى الصدر (وهو عورة) ؛ مع أن أسباب التنزيل تفيد هذا المعنى ، إلا أنه ـ لمن لا يريد أن يأخذ بذلك ـ يمكن اعتبار الآية السالفة والحديث الخاص بالخمار متكاملين معاً ، بحيث يكون المعنى أن على المرأة البالغ أن تضع خماراً على رأسها وقت الصلاة (عملا بالحديث) وأن تضرب بالخمار على جيبها حتى لا يظهر صدرها (عملا بالآية) ، وبذلك يزول أى تعارض بين الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن الرسول ، وتتكامل الآية والحديث معاً ليفيدا وضعاً معيناً .

والحديثان السالفان معاً (إذا عركت المرأة ، لا تقبل صلاة الحائض) من أحاديث الآحاد التى يؤخذ بها ، على سبيل الاستئناس والاسترشاد ، فى شئون الحياة الجارية لكنه لا يُعمل بها فى أمور الدين أو شئون الشريعة ، فلا تعتبر فرضاً دينياً ولا تعدُّ واجباً دينياً .

ويستفاد من استقراء أوضاع الحياة الجارية فى عصر ما قبل الإسلام ، وفى وقت التنزيل ، وفى صدر الإسلام ، أن الزى واللباس كانا عادات اجتماعية ومواضعات عرفية ، لا تتصل بالدين ولا تتعلق بالشريعة (فيما عدا الاحتشام والتعفف والتطهر) ، وأنه كان ثم نساء منقّبات ، وأخريات مقنّعات ، وغيرهن مستخمرات (يضعن الأخمرة) ، وباقيهن سافرات ، والأدلة على ذلك لا تقع تحت حصر . وقد ظلت هذه الأحوال مستمرة حتى انتهت ، وخاصة فى مصر ، إلى أن تصبح دليلا على عمر المرأة أو شارة إلى وضعها الاجتماعى ، فالمرأة المسنة كانت تضع الغطاء على شعرها دائماً ، أو على الأقل عند مقابلة الرجال ، تواضعاً وإبرازاً لكبر سنها . ونساء الطبقة الوسطى الدنيا والطبقة الكادحة كن يغطين شعورهن بمنديل (يسمى منديل أبوقوية) ، والفلاحات

كن يضعن الطُّرح (الأخمرة) ، وسيدات الأسرة المالكة كُنَّ يلبسن غطاء للشعر وحول الرأس ، أبيض اللون غير مزركش (بالتركية : يشمك) دليلا على وضعهن الملكى .
وهذا الزى مأخوذ عن ذات الزى الذى كانت تضعه سيدات أسرة الخليفة العثمانى ، لأن أصله بيزنطى (من القسطنطينية أو الأستانة) كما أنه كان منتشراً فى فارس ثم انتشر فى روسيا القيصرية حتى ثورة سنة ١٩١٧ . وهذا الزى بعينه هو ما ارتدته النساء التركيات ليتميزن به عن الأرمنيات ، قبل هجرة الأرمن من تركيا .

أما عن الرجال ـ وخاصة فى مصر ـ فقد كانوا ، حتى وقت غير بعيد ـ يلتزمون وضع أغطية على الرؤوس ، طرابيش أو عمائم أو طواقى أو ما ماثلها ، لتغطية شعر الرأس .
ولم يكن من المقبول أو من المسموح ، أن يقابل شخص رئيساً أو حاكماً أو أن يدخل إلى محكمة أو أن يصلى فى مسجد أو فى خلوة ، دون أن يضع غطاء للرأس ـ يختلف باختلاف وضعه الاجتماعى ـ دليلا على تقديره لنفسه ورمزاً لتوقيره للسلطة الأعلى ، ودلالة على اتضاعه أمام الله وفى حضرته عند الصلاة . وفى هذا المعنى ، كان رفع غطاء الرأس أمام الرؤساء والحكام والقضاة ومن ماثلهم يعتبر إهانة يعاقب عليها أو يفقد بعض اعتباره .

إن مسألة الزى والملبس من مسائل العادات والتقاليد التى تضرب بأصولها فى مجتمعات بعيدة وأعراف قديمة ، وتتداخل وتتشابه رغم اختلاف المعتقدات والشرائع .
فالسيدة بناظير بوتو رئيسة وزراء باكستان تضع على رأسها خماراً يغطى النصف الخلفى من شعر رأسها ويبرز النصف الأمامى ، وهو بذاته الخمار الذى كانت تضعه ـ وبنفس الطريقة ـ السيدة أنديرا غاندى رئيسة وزراء الهند ، وهذا الخمار يعتبر فى جانب زياً إسلامياً بينما هو فى الجانب الآخر زياً هندوسياً ، وهو فى الحقيقة عرفٌ فى شبه الجزيرة الهندية ، يشترك بين المسلمين وغير المسلمين . وزى الرجال الباكستانى (المعطف «الجاكت» الطويل والسروال الطويل) يعد لدى البعض زياً إسلامياً مع أنه نفس الزى الذى يضعه الرجال الهنود (الهندوسيون) . فهو زى قومى وليس لباساً دينياً .

وقد كان الأصل ، والفرض ، أن يفهم الناس الحقيقة ، ويضعون خطوطاً فاصلة بين ما هو من الدين وما ليس منه ، ما يكون من الشريعة وما لا يكون منها ، غير أن

الاتجاهات السياسية من جانب ، وتصدير بعض البلاد النفطية لعاداتها الاجتماعية من جانب آخر ، ووعاظ الفتنة ودعاة البلبلة من جانب ثالث ، كل هذه العوامل وغيرها تفاعلت معاً - إن بوعي وإن بعدم وعي - لتفرض على النساء تغطية شعر الرأس زعماً بأن ذلك عمل إسلامى ، مع ترك زينة الوجه ، ووضع الأصباغ والمساحيق ، بل ووضع غطاء للرأس مزركش و « مدندش » ومتخايل ، مما ينفى حكمة الغطاء ويحوله إلى سبب للزهو والخيلاء بدلا من أن يكون داعياً للزهد والاتضاع .

والدليل على أن وضع غطاء للرأس - يسمى خطأ بالحجاب - عمل سياسى أكثر منه عملا دينياً ، أنه يُفرض على الفتيات الصغيرات (دون البلوغ) مع أنه إذا أخذ بالنص الدينى فعلا ، فإنه يقتصر على النساء البالغات فقط ؛ لكن القصد هو استغلال الدين لأغراض سياسية واستعمال الشريعة فى أهداف حزبية ، بنشر ما يسمى بالحجاب ، حتى بين الفتيات والصبيات دون البلوغ ، لكى يكون شارة سياسة وعلامة حزبية على انتشار جماعات الإسلام السياسى وذيوع فكرها حتى وإن كان مخالفاً للدين ، وشيوع رموزها مهما كانت مجانبة للشرع .

الخلاصة

ويخلص من كل ذلك ما يلي : ـ

(أولا) أن شعر المرأة (وشعر الرجل) لا يعتبر عورة أبداً في المفهوم الديني الصحيح والتقدير الشرعي السليم .

(ثانياً) نشأ فكر قديم ـ لدى المصريين القدماء ـ بأن الشعر هو مظهر القوة ورمز الافتخار ، وانتشر هذا الفكر في العالم القديم ، مما أدى إلى أن يضع الرجال ـ في كثير من الحضارات ـ أغطية على رؤوسهم (طاقية أو طربوش أو عمامة أو غيرها) ، وخاصة أمام الرؤساء والحكام والقضاة وعند الصلاة ، علامة على توقير الأعلى سطوة والأرفع سلطة ، وأسلوباً لبيان الضعف الإنساني والاتضاع الفردي أمام الله سبحانه (عند الصلاة) . وكانت النساء تضع أخمرة (طرحاً) على رؤوسهن لذات الغرض ونفس الهدف .

(ثالثاً) الحديث الذي روى عن النبي ﷺ ويقول « لا يصلح لامرأة عركت (بلغت) أن يظهر منها إلا هذا وهذا ، وأشار إلى كفيه ووجهه » حديث آحاد لم يخرجه إلا أبو داود في سننه (وهي سنن لم تعن بصحة الإسناد أو سلامة المتن) ، ولم يرد الحديث في صحيح البخاري ، أصح كتب الحديث .

(رابعاً) يتعارض مع هذا الحديث حديث آخر روى عن النبي ﷺ ويقول « لا تقبل صلاة الحائض (البالغ) إلا بخمار » وهو حديث آحاد كسابقه أخرجه أبو داود (مخرج الحديث السالف) كما أخرجه ابن حنبل وابن ماجه والترمذي ، وهذا الحديث يعني أن الأصل لم يكن أن تضع المرأة غطاء على شعرها ، في كل وقت ، ولكنه يطلب منها أن تضع خماراً (طرحة) على رأسها وقت الصلاة فقط .

(خامساً) هذان الحديثان هما من أحاديث الآحاد التى لا تؤسس بها فريضة دينية أو يقام عليها واجب دينى ، وإنما يُعمل بها على سبيل الاستئناس والاسترشاد .

(سادساً) الزى والملبس من شئون الحياة التى تتشكل وفقاً للأعراف وتتحدد طبقاً للتقاليد ، ولا تتصل بالدين أو تتعلق بالشريعة ، إلا فى ضرورة أن تلتزم المرأة (والرجل) الاحتشام والتعفف والتطهر .

(سابعاً) ليس من الدين ولا من الشريعة أن يُفرض غطاء على الرأس ـ حتى على الأطفال والأحداث (الذين لم يصلوا حد البلوغ) ـ بزعم أن الشعر عورة ، مع إباحة الحق للمرأة فى أن تبدى زينتها فتضع الأصباغ والمساحيق والكحل ، وتتحلى بالأساور والأقراط ، ثم تضع غطاء للرأس مزركشاً و « مدندشاً » ومتبهرجاً .

وخلاصة الخلاصة أن شعر المرأة ليس عورة أبداً ، والذى يقول بغير ذلك يفرض من عنده ما لم يفرضه الدين ، ويلزم الناس ما لا ينبغى أن يلتزموا به ، ويغير ويبدّل من أحكام الدين لجهل شخصى أو لمصلحة سياسية أو لأهداف نفطية .

الإسلام السياسي أو
الأيديولوجيا الإسلامية *

(*) نشر هذا البحث في مجلة روز اليوسف المصرية - العدد رقم ٣٤٦٠ بتاريخ ٣ أكتوبر ١٩٩٤ م.

الإسلام عقيدة عامة ، وشريعة حركية (ديناميكية) .

فالإسلام عقيدة عامة ، بمعنى أنه فى الأصل والأساس نظام دينى وليس مشروعاً سياسياً ؛ وهو كنظام دينى مفتوح أمام كل الناس دون أن يكون مقصوراً على أمة بذاتها، أو شعب بعينه ، أو جماعة دون غيرها .

والإسلام شريعة حركية ، بمعنى أنه منهج للحياة يتحرك مع واقعات الحياة الجارية ، فتتغير أحكامه بتغير الأحداث ، ويتقدم إلى المستقبل باجتهادات مستحدثة واتجاهات واقعية .

وفكرة النسخ فى القرآن خير دليل على ذلك ، فأحكام القرآن لم تجىء من خارج الواقع ، مرة واحدة ، وإنما تفاعلت مع الواقع شيئا فشيئا وتنزلت منُجّمة (مجزأة) آية بعد آية ، وحكماً إثر حكم .

وعلى سبيل المثال فإن التوريث مر بمراحل ثلاث كان لكل مرحلة فيها حكم ، فقد جاء فى القرآن الكريم : ﴿ ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عَقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم ﴾ (سورة النساء ٤ : ٣٣) ، وكان معنى ذلك أن ما يتركه المورث يكون لذوى الأرحام - دون تحديد أنصبة لهم - كما يكون لمن له عقد مع المورث ، وهو عقد كان معروفاً فى الجاهلية وفى صدر الإسلام - حتى عهد التنزيل فى المدينة - اسمه عقد الموالاة ، وبمقتضاه يصير كل من المتعاقدين ولياً للآخر ويرثه عندما يموت ، ثم نزلت بعد ذلك الآية : ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين ﴾ (سورة البقرة ٢ : ١٨٠) ، وكان معنى ذلك أن يتم التوريث عن طريق وصية يوصى بها المورث قبل وفاته ويحدد أنصبة من يرثوه . ثم وقعت حادثة معينة نزلت بعدها الآية : ﴿ يوصيكم الله فى

أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ﴾ (سورة النساء ٤ : ١١) ، فهذه الآية الأخيرة نزلت بسبب واقعة معينة فنسخت (ألغت) (فى رأى عموم المسلمين) حكم التوريث بالوصية ، كما أنها والآية السابقة لها نسختا (ألغتا) حكم التوريث بعقد الموالاة .

ومؤدى ذلك أن منهج الإسلام ، أو شريعته ، منهج وشريعة حركية (ديناميكية) تتفاعل مع الأحداث لتواجه الواقع ولا تقف خارج التاريخ وبعيداً عن الزمن ، لا تُغير ولا تتغير .

ومن هذا المعنى كان ولابد لتفسير آيات القرآن تفسيراً صحيحاً أن تُعرف أسباب التنزيل ، وأن يتم التفسير وفقاً لأسباب التنزيل ، وإلا حدث خلط فى الفهم وخطأ فى التقدير . فكل آيات القرآن نزلت لأسباب اقتضتها ، واستجلاء هذه الأسباب وبيانها، ضرورى لتفسير هذه الآيات تفسيراً واقعياً صحيحاً .

جـ- والإسلام كعقيدة وشريعة ينأى عن الإطلاق ويبعد عن الفهم المطلق ، فهو يجيز عدم الإيمان به : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (سورة الكهف ١٨ : ٢٩)، كما أنه لا يقطع بصورة مطلقة فى شأن الخلاف بين المؤمنين (أو ما جاء به الإسلام) وغيرهم ، وإنما يترك الخلاف قائماً ـ دون ما قطع أو إطلاق ـ حتى يفصل الله بين الجميع يوم القيامة : ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد ﴾

(سورة الحج ٢٢ : ١٧) .

د ـ والإسلام كنظام دينى ، وليس مشروعاً سياسياً ، نظام غير شمولى ؛ بل يترك للناس مساحة كبيرة يتصرفون فيها ، ويدع للمجتمع مجالا واسعاً يتحرك فيه ، دون أن يصبَّهُ فى قوالب حديدية أو يشلَّهُ بقواعد جامدة كما تعمل النظم الشمولية السياسية (الفاشية) .

من ذلك أن الإسلام يفصل بين الدين والدنيا ؛ وذلك واضح من مثال مشهور ،

فقد كان النبى ﷺ قد أشار على المؤمنين بعدم تـأبير النخل ، وإذ استجابوا لـرأيه فإن النخل لم يثمـر ، عند ذلك عـدل النبى ﷺ عن رأيه وقـال قولته المشهـورة « أنتم (أيها الناس) أعلم بشئون دنياكم » أى أن الإسلام ـ كعقيـدة وشريعة ـ ينأى بأحكامه ويبعد بقـواعده عـن النظريـات العلمية والتجـارب الـزراعية والأسـاليب الحيـاتية والأنظمـة الصناعية والمعـادلات الرياضية والقـواعد الفنية وغيرها ممـا ماثلها وشاكلهـا ؛ ذلك أن هذه كلها من شئون الدنيا التى يكـون المختصون فيها أعلم بها من غيرهم ، ولا يتدخل فيها الدين أبداً ، ولا تختلط بها الشريعة قط .

غايـة ما فى الأمر أن العقيدة ـ كنظام قيمى ومنهـج أخلاقى ـ تحكـم بهذه الأخلاق وتلك القيـم مسار النظـريات والتجارب والأسـاليب والنظـم والمعادلات والقـواعد كما توجـه غايـاتها نحو كل مـا هو إنسـانى ، وكـل ما هو كـونى ، وتحظـر استعمالها ضد الإنسانية أو عكس الأهـداف الكونية أو لأغراض استغلالية أو لأسبـاب احتكارية ، وهكذا .

هـ ـ ولأن الإسلام ـ كما أنف البيـان ـ نظـام دينى وليـس مشروعاً سيـاسياً ، فـإن السياسـة فيه ليسـت أصلا ولا أسـاساً . فـالنبى ﷺ لم يمارس السيـاسة قـط فى العهد المكى ، وعنـدما باشرها فى العهـد المدنى فقد باشرهـا فرعاً عـن رسالته الدينيـة وليست أصلا فيه أو أساساً منه بحال من الأحوال . وحتـى فى هذه المباشرة الفرعية الثانوية فإن حكومته ـ إن جاز أن تسمـى حكومة ـ كانت حكومة ذات طـابع خاص ، فهى تباشر عملها تحت إشراف ورقـابة الـوحى ، يصحح ويعـدل ويوافـق ويؤيـد ، أى أنها ـ فى الفهم الإسلامى ـ كانت حكومة اللـه ، أما بعد النبى ﷺ وحيث لا يوجد وحى مباشر أو غير مباشر (على الأقل الفهم السنى) فإن الحكومة تكون حكومـة الناس ، تصدر منهم ، وتحكم عنهم ، وتتـولى بإذنهم ، وتُعفى برغبتهم . يضاف إلى ذلـك أن حكومة النبى ﷺ كانت حكـومة تحكيم ولم تكن حكومة حكم ، فالنبـى ﷺ لم يكن يحكم كل أنشطة الحياة من زراعة وصناعة وتجارة ورى ومـا شابه ، بل اقتصر حكمه على تنظيم ما يتصل بالـدعوة من مناشـط كإرسال الرسـل وحرب المعتدين ، وتلقـى الفىء والغنائم وتوزيعها . وهكذا . وفيما يتعلق بالقضاء ، فلـم يكن يحكم فى كل نزاع ويطبق حكمه

بسلطان القانون كما يحدث حالا (حالياً) مـن الحكومات المعاصرة ، بل كان محكّماً فيما يقبل الناس أن يرفعوه إليه من خصومات على أن ينفذوا حكمه طائعين مختارين بلا قوة تُفرض عليهم أو سلطـة تُملى عليهـم تنفيذ الحكـم : ﴿ فـلا وربـك لا يؤمنـون حتـى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حـرجاً مما قضيـت ويسلموا تسليماً ﴾ (سورة النساء ٤ : ٦٥)، ﴿ فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ﴾ (سورة المائدة ٥ : ٤٢) أى أن النبى ﷺ لم يكن حـاكماً قـائماً مفروضـاً يلـزم عليه أن يفصـل فى أى خصومـة ، بل إنه كان محكَّماً ، للنـاس أن تلجأ إليه أو إلى غيره ، فإن لجأوا إليـه فله أن يقبل التحكيم أو أن يعرض عنه ، وإذا أصدر حكماً فالناس هى التى تطبقه مختارة دون أن تفرضه عليهم سلطة أو تلزمهم به قوة .

هذا هو الإسلام الصحيح . . الإسلام الحق .

غير أنه حـدث فى البواكير الأولى للتـاريخ الإسـلامى أن استهـوت السلطة بعـض المسلمين فمالوا إلى السياسة وجنحوا إليها ، ومن ثم عمـدوا إلى تأييد أوضاعهـم ـ سلطة ومعارضـة ـ بـآيات مـن القرآن الكـريم ، واستشهـادات من الإسـلام نفسه ، فحـولوا العقيدة العـامة والشريعة الحركيـة (الديناميكية) إلى أيـديولوجيـا (مذهبية) شمـولية (ديكتاتـورية) جامـدة (دوجماتيقية) . ذلك أن الـدين عام إنسـانى يقوم أسـاساً على الضمائر وينبنى أصلا على الأخلاق ، أما السياسة فهى قاصرة متدنية انتهازية ؛ أى أن الدين والسياسة من نسيجين مختلفين ومن معدنين متنافـرين ، لذلك فإنه ما إن تدخل السياسة إلى الدين حتى تحوله إلى أيديولوجيا ، أى إلى مذهب شمولى ومعتقد جامد .

ونتيجة لهذه الأيديـولوجيا الإسلامية ، التـى عضدتها السلطة وسانـدتها المعارضة ، فـإن المفهوم الإسـلامى تحول لـدى كثيرين إلى أيـديولـوجيا مضـادة للديـن ومعارضـة للشريعة .

أ ـ فقد رأى هؤلاء الأيديولوجيون (خالطو السياسة بالدين) أن الإسلام مقصور على العرب الذيـن كانوا عرباً وقـت الرسالة ، واستنـدوا فى ذلك إلى الآية ﴿ وما أرسلنـا من رسول إلا بلسان قـومه ليبين لهم ﴾ (سورة إبـراهيم ١٤ : ٤) ، والآيـة ﴿ نزل به الروح

الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربي مبين . . . ولو نزلناه على بعض الأعجمين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين ﴾ (سورة الشعراء ٢٦ : ١٩٣ ـ ١٩٩) ، ومع أن غيرهم رد عليهم بعالمية الإسلام وإنسانيته مستنداً إلى الآية ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾ (سورة سبأ ٣٤ : ٢٨) والآية ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ (سورة الأنبياء ٢١ : ١٠٧) إلا أن غلبة الأيديولوجيا وداعي السياسة أديا إلى أن يفرض الحكام الأمويون الجزية على المسلمين من غير العرب ، حتى جاء عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠١ هـ / ٧١٧ ـ ٧٢٠ م) فألغاها قائلا : « إن محمداً أرسل هادياً ولم يُرسل جابياً » وهو فهم يرى الدين دينا ولا يحوله إلى أيديولوجيا .

فكأن الفهم الأيديولوجي للدين يحوله إلى قومية وجنسية وحزبية ، مع أن الإسلام ليس كذلك أبداً ، بل ويؤدى هذا الفهم الأيديولوجي للدين إلى أن يصبح التدين معارضاً لأى قومية أخرى ، مناقضاً لأى جنسية عداه ، في خصومة مع أى حزب غيره ، وبهذا يصير الأتباع ضد أوطانهم وحرباً على مواطنيهم ؛ كل إيمانهم بالرئيس أو المرشد أو الزعيم أو الأمير ، وكل ولائهم للتنظيم أو الجماعة أو الخلية .

ب ـ ولأن زعماء الأيديولوجيا الدينية وقادة الإسلام السياسي يميلون إلى صبغ دعاواهم بالدين وإلى تأييد أوضاعهم بالقرآن ، فقد عملوا على اقتطاع آيات من القرآن الكريم ، وفصلها عن سياقها الطبيعي ، وبترها من أسباب التنزيل ، ثم استعمالها على عموم ألفاظها ، لكي ينسبوا لأنفسهم حكماً خاصاً بالرسول أو يعضدوا سلطتهم بقول يتعلق بالجلالة وحدها ، وبهذا انقطع منهج القرآن عن مبدأ الزمان وانفصل عن فكرة الوقت ، وصار مطلقاً معلقاً خارج الزمان وبمنأى من التاريخ ، يقتطعون منه ما يشاءون ويتمثلون به كيفما يريدون .

وفي هذا الصدد قال أحد قادة الأيديولوجيا الإسلامية « من أطاعنى فقد أطاع الرسول ، وطاعة الرسول من طاعة الله ، ومن أطاع الله فقد أفلح » وهو بذلك يعيد صياغة الآية ﴿ **من يطع الرسول فقد أطاع الله** ﴾ (سورة النساء ٤ : ٨٠) ، كما كان ذات الشخص يحرص دائماً على أن ينسب لنفسه حقاً خاصاً بالنبيّ ﷺ إذ كان

يقول عن نفسه « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » مع أن أسباب تنزيل هذه الآية ، وسياق ألفاظها ، ودلالة معناها ، تفيد أنها خاصة بالنبى ﷺ وحده ، حال حياته ، وأنها تعنى قبول تحكيمه فى المسائل وليس ترك الحكم لغيره .

بل إن قطع آيات القرآن الكريم عن أسباب تنزيلها ، واستعمالها على عموم ألفاظها ، أدى بواعظ لغوى إلى أن ينسب إلى الحاكم (إثر أحداث ١٨ ، ١٩ يناير ١٩٧٧) وضعًا هو لله وحده ، إذ قال عن الحاكم : ﴿ لا يُسأل عما يفعل وهم (أى خصومه) يُسألون ﴾ (سورة الأنبياء ٢١ : ٢٣) وبهذا نسب للحاكم ما هو واضح من أسباب التنزيل وسياق الآية أنه خاص بالله سبحانه .

جـ - وتؤدى الأيديولوجيا الإسلامية ، كما تؤدى أى أيديولوجيا أخرى ، إلى الشمولية (أى الدكتاتورية) واحتكار المطلق ؛ فرأيها هو وحده الرأى وما عداه كفر ، وجماعتها هى جماعة المسلمين ومن عداهم كفار ، وهكذا .

ومن هذا المفهوم الجانح فإنها تفرض على أعضائها مبدأ « السمع والطاعة » الذى يهدر أى حرية ويلغى أى اختيار ويحول الشخص إلى آلة تسمع فتطيع بغير فهم ودون تمييز ، مع أن أساس المساءلة الدينية والدنيوية هى حق التمحيص والنقد وحرية الاختيار . يضاف إلى ذلك أن قصر الإسلام على جماعة ، واختزال المسلمين فى مجموعة ، هو أمر ضد الإسلام وضد المسلمين ، خاصة حين يطابق بين هذه المجموعة وتلك الجماعة وبين الإسلام نفسه فينتهى إلى القول بأن اضطهاد هذه الجماعة اضطهاد للدين وأن الخروج عليها خروج على الإسلام .

هذا ما قالت به جماعات الخوارج فى فجر الإسلام ، وهو بذاته ما تقوله الجماعات السياسية التى تتمحل بالدين وتتمحك فى الشريعة ، لأنها جميعاً حولت الدين إلى أيديولوجيا .

د - ولأن الأيديولوجيا بطبيعتها شمولية قابضة فإنها تعمل دائماً على أن تنشب أظافرها فى كل مناشط الحياة ، ومن ثم فإن الأيديولوجيا الإسلامية تخلط بين الإسلام

كعقيدة عامة وبين التاريخ وهو من عمل الناس ، كما تخلط بين الشريعة ـ وهى نهج الله ـ وبين الفقه ـ وهو آراء البشر ـ وبذلك فهى تدعى تنظيم كل الأنشطة وتوجيه كافة الأعمال ، وتضع الكفر جزاء لأى مخالفة ، فالجهاد (بمعنى قتل أعدائها) فريضة ، والحجاب (أى وضع غطاء للشعر) فريضة ، ولزوم الجماعة (أى جماعتها هى) فريضة . . وهكذا ، يصبح كل شىء فريضة ، وتصبح أى مخالفة كفراً عقوبته الإعدام غيلة .

ومن جانب آخر ، فمع أن القرآن والسنة المتواترة حرصا على ألا يرتبط الدين أو تختلط الشريعة بالنظريات العلمية لأنها متغيرة ، ولا بالأساليب الفنية لأنها متطورة ، وقال النبى ﷺ فى ذلك قولته المشهورة « أنتم أعلم بشئون دنياكم » بما يعنى فصل الدنيا عن الدين ، وعدم ربط النظريات العلمية والتجارب الزراعية والأساليب الحياتية والأنظمة الصناعية والمعادلات الرياضية والقواعد الفنية وغيرها من أمور متغيرة بقواعد الدين الثابتة ، إلا من حيث تأثر الأهداف بالقيم الدينية وتوشح الأغراض بالمبادىء الخلقية ؛ مع هذا الوضوح والجلاء ، فإن الأيديولوجيا ، فى إدمانها للشمولية ، تعمل على ربط العلوم والقواعد والمبادىء المتغيرة بالشمولية الدينية فتصل إلى أحد أمرين : إما وقف نمو العلوم والفنون والآداب ، وإما إسقاط المفاهيم الدينية العامة على ما هو جزئى بطبيعته ومتغير بجوهره .

هـ ـ والأيديولوجيا الإسلامية سياسة فى الأصل وتحزب فى الأساس ، ومن ثم فقد استبدلت الإسلام السياسى بالإسلام ديناً ؛ واستهدفت ، كما عملت ، على تسويغ الأهداف السياسية بشعارات دينية ، وتبرير الأغراض الحزبية بمقولات شرعية ؛ أى أنها تتخذ من الدين ستاراً يُخفى أبعادها ، كما تتخذ من الشريعة جداراً تناور من ورائه .

إن السياسة لدى الأيديولوجيا الإسلامية هى المركز لنشاطها وهى البؤرة لرؤيتها ، وكل ما عدا ذلك يقع فى الهامش ويستقر عند الحواف ، وإذ لم يكن الدين لديها فى البؤرة ولا الشريعة فى المركز ، فإنها لا تتعلق منهما إلا بكل ما هو هامشى غير أساسى وكل ما هو عرضى غير جوهرى .

وتزعم هذه الأيديولوجيا أنها تتبع خطى النبى ﷺ فى السياسة ، وذلك تلاعب

واضح وتماحك لا أساس له ، فالنبى ﷺ باشر السياسة عرضاً من رسالته وليس أصلا للدين ، وقد كانت مباشراته تحدث تحت رقابة الوحى وتتم بتقرير منه ؛ ولا وحى الآن لمن يدعى أنه يسوس الناس كالنبى ﷺ يضاف إلى ذلك أن عمل النبى العام مقصور على بعض الأنشطة دون كافة أوجه الحياة وأنه كان محكّما ولم يكن حاكماً .

إن تعلل الأيديولوجيا الإسلامية بالدين وتمسحها بالشريعة ليس إلا وسيلة لفرض جماعة أو حكومة ثيوقراطية (كهنوتية) ، تدعى أن حكمها هو حكم الله ، وأن رأيها هو الإسلام ، وأن قولها هو الفصل ؛ فلا تسمح بمعارضة ولا تقبل رأياً آخر ولا تسمع قولا خلافاً لقولها . وتلك هى طبيعة الأيديولوجيا عامة حيث تدعى احتكار المطلق وتزعم امتلاك الحق فى التعبير عن الله أو عن الكل .

هذه الأيديولوجيا التى زحفت على جوهر الإسلام وأزاحت من البؤرة أى عقيدة صحيحة ، نزعت إلى أن تتخذ لها مظاهر بدلا من الجواهر ، وشعارات عوضاً عن الحقائق ، فوجدت فيا تسميه الحجاب شعاراً سياسياً وعلامة حزبية ، شأنها فى ذلك شأن الأيديولوجيات التى اتخذت قمصاناً ملونة أو أربطة معينة أو قلادات خاصة شارات لها وعلامات لجماعتها ، تريد أن تستشعر بها القوة وأن تزعم بواسطتها الانتشار.

فالحجاب إذن (أو غطاء الشعر فى الحقيقة) ليس فرضاً دينياً ولا عملا شرعياً ، لكنه فى الواقع شعار سياسى وعلامة حزبية .

إنه من ادعاء الأيديولوجيا الإسلامية وليس من جوهر الإسلام .

القسم الثانى

حجية الحديث

قال النبي ﷺ عن قومه من العرب « إنّا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب »[1] ، أى أن العرب قبل الإسلام وفى صدره ، كانوا أمة أمية ، وفى ذلك يقال إن عدد من كانوا يعرفون القراءة والكتابة فى قريش (قبيلة النبى) كانوا عند بدء الرسالة عشرة أفراد ، منهم عمر بن الخطاب .

وقد اتخذ النبى ﷺ عدداً من غير الأميين من قومه ليكتبوا عنه الوحى ، فكتبوا آيات القرآن فى أشياء[2] متفرقة ، حتى جُمع القرآن - فيما بعد - فى عهد أبى بكر الصديق ، بمشورة عمر بن الخطاب ؛ ثم جُمع المسلمون على قراءة واحدة - فى عهد عثمان بن عفان - هى تلك التى تعرف بالرسم العثمانى ، وحُرقت المصاحف التى كانت تتضمن قراءات أخرى ، أى قراءات برسوم أو لهجات مختلفة ، واستقر المصحف على الرسم العثمانى المتداول حالا (حالياً)[3] .

وقد اختُلف فى تدوين السنة القولية (أى الأحاديث) التى صدرت عن النبى ﷺ ، فقد قيل إن المؤمنين تورعوا عن كتابة شىء غير القرآن ، أو أنهم أُمروا بذلك ؛ كما قيل إن بعضهم كتب بعض الأحاديث ، غير أن الأحاديث لم تُجمع إلا فى عصر التدوين ، فى العصر العباسى الأول ، وفى النصف الثانى من العام الثانى الهجرى .

وثم رواية على أن عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ ، ٧١٧ - ٧٢٠ م) الخليفة

---

(١) أخرجه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى ، والمقصود بالأمة العرب . والأمة لها عدة معانٍ ، والمعنى المقصود فى الحديث : الجماعة ، والأمية نسبة إلى الأم ، أى إن الأمى باقٍ على الحالة الأولى التى ولدته عليها أمه ، وقد تكون النسبة إلى أم القرى (مكة) أى إن المقصود بالأمة : قريش .

(٢) مثل الرقاع ، والأكتاف (عظم عريض كان فى كتف الحيوان) والعُسب (جريد النخل) .

(٣) الجامع لأحكام القرآن المسمى تفسير القرطبى - أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى - طبعة دار الشعب - صفحة ٤٣ وما بعدها ، أحمد أبو الفتح ، المختارات الفتحية فى تاريخ التشريع وأصول الفقه - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٢٢ م - صفحة ٤٧ ، ٤٨ .

الأموى الشامن أمر بجمع الحديث ، إلا أن الراجح أن أمره هذا لما يصادف تنفيذاً ، فبقيت الأحاديث دون جمع حتى العصر المنوه عنه [1] .

ماهية الحديث :-

والحديث لغة هو الخبر ، واصطلاحاً هو كل خبر يتصل بأعمال النبى ﷺ وأقواله ، وأحواله .

ولكل حديث سند أو إسناد يبين الراوى ويحدد سلسلة الرواة ، ومتن (نص) هو موضوع الحديث .

وقد ظلت الأحاديث تُروى من شفة لشفة ، وعن شخص إلى غيره ، حتى وُجد اتجاه إلى جمعها ، فى أمكنة مختلفة وفى أزمنة (أوقات) متقاربة . ففى مكة جمع الحديث ابن جريج الرومى الأصل (المتوفى نحو سنة ١٥٠ هـ) ، ولم يوثقه البخارى (أى لم يعتمد صحة ما كتب) ، وقال عنه « إنه لا يُتابع فى حديثه » . وفى المدينة جمع الحديث محمد بن إسحاق (المتوفى سنة ١٥١ هـ) ، ومالك بن أنس (المتوفى سنة ١٧٩ هـ) . وبالبصرة جمع الحديث الربيع بن صبيح (المتوفى سنة ١٦٠ هـ) ، وسعيد بن أبى عَروبة (المتوفى سنة ١٥٦ هـ) وحماد بن سلمة (المتوفى سنة ١٧٦ هـ) . وفى الكوفة جمع الحديث سفيان الثورى (المتوفى سنة ١٦١ هـ) . وفى بلاد الشام الأوزاعى (المتوفى سنة ١٥٦ هـ) . وباليمن مَعْمَر (المتوفى سنة ١٥٣ هـ) ؛ وبخراسان ابن المبارك (المتوفى سنة ١٨١ هـ) ؛ وبمصر الليث بن سعد (المتوفى سنة ١٧٥ هـ) [2] .

ولم يبق من هذه المجموعات ، حتى العصر الحالى ، إلا مُوطَّأ مالك (ابن أنس) ، ووصف لبعض المجموعات الأخرى . ويدل الموطأ ، بلفظه وطبيعته ، على أن جمع الأحاديث كان يهدف أساساً إلى خدمة التشريع ، بتسهيل استنباط الأحكام منها . فالموطأ مرتب على أساس فقهى ، وكان الغرض منه ، ومن أمثاله ، أن يرد مالك

---

(١) أحمد أمين - ضحى الإسلام - الجزء الثانى - صفحة ١٠٦ وما بعدها .
(٢) ضحى الإسلام - المرجع السابق - صفحة ١٠٣ .

وأضرابه على حركة فقهاء العراق الآخذين بالعقل والقياس . فجامعو الأحاديث ، على منهج الموطأ ، كانوا يؤثرون الحديث ، ولو كان خبر آحاد على القياس وإعمال العقل ؛ أى يفضلون النقل على العقل ، ومن ثم فقد جمعوا الحديث لكى يكون مصدراً منظماً لاستنباط الأحكام [1] .

وأحاديث موطأ مالك ـ الذى واصل وحده الاستمرار فى المحيط الإسلامى ـ ليست كلها مُسندة ، يرويها مالك عن شخص محدد فآخر معين حتى يصل بها إلى النبى ﷺ ، بل إن بعضها مرسل [2] (أى سقط من سنده اسم الصحابى فرواه التابعى ـ أى من يلى الصحابى فى المرتبة ـ من غير ذكر اسم الصحابى الذى روى عنه التابعى) ، وبعضها منقطع (وهو الذى سقط من سنده راوٍ أو أكثر) . ومن أجل هذا العوار فى سند الأحاديث (سلسلة الرواة) لم ترو كتب الأحاديث الصحاح (مثل صحيح البخارى وصحيح مسلم) كل أحاديث الموطأ ، إذ لم يصح لدى جامعى هذه الكتب بعض هذه الأحاديث .

جمع الحديث :ـ

وتلت تلك المرحلة مرحلة أخرى أهم ، هى مرحلة جمع الأحاديث ، ثم تبويبها على أساس الموضوعات (التى تسمى أبواباً) أو على أساس الرواة ؛ وحدث ذلك فيما يسمى بالصحاح والمسانيد .

فالصحاح هى (الكتب ، الدواوين) التى ترتب الأحاديث على أساس الأبواب أو الموضوعات ، كأنْ يُقال (كتاب الصلاة) ثم تُورد الأحاديث التى تتصل بموضوع الصلاة ، وهكذا ، وأهم الصحاح : صحيح البخارى وصحيح مسلم .

أما المسانيد فهى التى ترتب الأحاديث ، لا على أساس الموضوعات ، بل على طريقة السند ، أى أن تُورد الأحاديث على حسب الرواة من الصحابة ، فتُجمع

---

(١) المرجع السابق ـ صفحة ١٠٨ .

(٢) خلدون الأحدب ـ الحديث المرسل : مفهومه وحجيته ـ دار البيان العربى بجدة ـ ١٩٨٤ .

الأحاديث التى رواها أبو هريرة ـ مثلا ـ عن النبى ﷺ مهما اختلفت موضوعاتها من صلاة أو صوم أو زكاة أو ميراث أو غيرها ؛ وأشهر المسانيد مسند أحمد (ابن حنبل) .

ويلى ذلك فى الأهمية ما يعرف باسم السنن ، وهى كتب (أو دواوين) تنتهج نهجاً مغايراً لنهجى الصحاح والمسانيد ، فتقتصر على إيراد أحاديث الأحكام ، ولا تتشدد فى الرواية والرواة تشدد الصحيحين ، ومن هذه السنن سنن أبى داود (سليمان بن الأشعث السجستانى ٨١٧ ـ ٨٨٨م) ؛ وسنن الترمذى (أبو عيسى محمد بن عيسى ٨١٥ ـ ٨٩٢م ، وهو تلميذ لأبى داود السجستانى) .

طرائق جمع الحديث :ـ

فى حين كان الدور الأول لجمع الأحاديث قد وقع فى النصف الثانى من القرن الهجرى ، فإن الدور الثانى حدث فى أوائل القرن الثالث الهجرى ؛ أى بعد حوالى قرنين هجريين من وفاة النبى ﷺ ، أو أكثر من ذلك . لهذا السبب لم يكن جمع الأحاديث عملا سهلا أو هَيّناً ، فطول العهد بين وفاة النبى ﷺ وهذا الجمع (حوالى مائتى عام هجرى) كان قد أوجد عدداً هائلا من الأحاديث التى نُحلت (أى وضُعت أو اختُلقت) لأسباب شتى ؛ ولم يكن من السهل معرفة الحديث الصحيح من الحديث الموضوع (المنحول أو المختلق) ، خاصة بالنسبة لغير المتخصصين ، بل وللمتخصصين أيضاً .

ويذكر فى هذا الصدد أن البخاري (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ٨٠٩ ـ ٨٦٩م) جمع سبعين ألف حديث ، وقال البعض إنه جمع مائتى ألف حديث ، لم يصح له منها إلا ٢٧٦٢ حديثاً غير مكرر ، وموصول السند ، (٧٣٩٧ حديثاً بما فيها الأحاديث المكررة)[1] .

أما مسلم (أبو الحسن الحجاج القشيرى ٨١٧ ـ ٨٧٥م) ، وهو تلميذ البخارى ، فيبلغ عدد الأحاديث التى صحت له ٤٠٠٠ حديث غير مكرر (٧٢٧٥ بالأحاديث المكررة)[2] .

---

(١) أحمد محمد شاكر ـ الباعث الحثيث (فى) شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير (٧٠١ ـ ٧٧٤م) ـ الطبعة الثالثة ـ صفحة ٢٠ ، ضحى الإسلام ـ المرجع السابق ـ صفحة ١١٣ .

(٢) شرح اختصار علوم الحديث ـ المرجع السابق ، ضحى الإسلام ـ المرجع السابق .

وعلى الرغم من هذه الغربلة [1] الشديدة ، فقد أخذ بعض الفقهاء والعلماء كثيراً من المآخذ على صحيح البخارى ، وانتقده حفاظ الحديث فى ١١٠ أحاديث ، منها ٣٢٠ حديثاً يتفق فيها مع مسلم و ٧٨ حديثاً انفرد بها وحده ؛ كما قالوا إن بعض من روى عنهم ليسوا ثقات ، وأن بعضهم « ممن تقبل دعوته ولا تقبل روايته » (أى أنه شبه أبله) [2] .

أما صحيح مسلم ، الذى يضعه العلماء بعد صحيح البخارى ، فإنهم يأخذون عليه أنه لم يتحرز فى الرواية تحرز البخارى ، فروى عن متقنى الحفظ كما روى عن المستورين والمتوسطين ، وهكذا ضعف العلماء رواة الأحاديث من الرجال الذين استند مسلم إلى روايتهم بأكثر مما ضعفوا رجال البخارى [3] .

وقد اشترط البخارى فى إخراج الأحاديث أن يكون الراوى قد عاصر شيخه وثبت عنده سماعه منه ، ولم يشترط مسلم الشق الثانى (وثبت عنده سماعه منه) بل اكتفى بمجرد المعاصرة [4] .

وفيما عدا هذين الصحيحين (صحيح البخارى وصحيح مسلم) فإن كتب الحديث الأخرى المعتمدة هى : مسند أحمد بن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥) ، وسنن أبى داوود (٨١٧ ـ ٨٨٨م) ، وسنن النسائى (أبو عبد الرحمن بن شعيب ٨٣٠ ـ ٩١٥م)، وسنن ابن ماجه (أبو عبدالله محمد بن يزيد ٨٢٢ ـ ٨٧٦ م) .

ويرى بعض العلماء أن مسند أحمد بن حنبل هو أعظم دواوين السنة ، وفيه أحاديث صحاح كثيرة لم تُخرّج فى الكتب الأخرى [5] .

---

(١) الغربلة : التنقية (المعجم الوسيط ، مادة : غربل) .

(٢) ضحى الإسلام ـ المرجع السابق ـ صفحة ١١٦ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق ـ صفحة ١١٨ وما بعدها .

(٤) اختصار علوم الحديث ، المرجع السابق ، صفحة ١٨ .

(٥) المرجع السابق ، صفحة ٢٢ ، هامش رقم ١ ، « (المسند) للإمام أحمد بن حنبل هو عندنا أعظم دواوين السنة ؛ وفيه أحاديث صحاح كثيرة لم تخرج فى الكتب الستة ، كما قال الحافظ ابن كثير » .

ويرى آخرون أن إطلاق لفظ « الصحيح » على سنن الترمذى فيه تساهل ، لأن فى هذه السنن أحاديث كثيرة مُنكرة ، وأن إطلاق لفظ الصحيح على سنن النسائى قول فيه نظر، لأن فى هذا الكتاب رجالا مجهولين ، إما عينا وإما حالا (أى اسما ووضعاً) ، وفيهم المجروح ، وفيه أحاديث ضعيفة ومعللة (ذات علل) ومنكرة .

أسباب وضع [نحل أو اختلاق] الحديث :ـ

أما الأسباب التى دعت إلى وضع (نحل أو اختلاق) الحديث فكثيرة : ـ

(أولا) فقد قُصر التشريع على ما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية فقط ، ولما كانت الحياة متحركة متجددة فقد نشأت واقعات وأحداث لا حكم لها فى القرآن الكريم أو فى السنة النبوية ، ومن ثم اضطر بعض الفقهاء ـ عند استخراج حكم جديد للواقعة الجديدة أو الحادثة الناشئة ـ أن يصوغوا الحكم فى صورة قاعدة تُعَنعن ثم تُنسب إلى النبى ﷺ على أنها حديث صدر عنه ، وبذلك تُسبغ على القاعدة حجية شرعية ، باعتبار أنها صدرت عن النبى ﷺ صاحب الحق فى التشريع .

وفى ذلك قال أبو العباس القرطبى (صاحب كتاب المفهم (فى) شرح صحيح مسلم) : « استجاز بعض فقهاء أهل الرأى نسبة الحكم الذى دل عليه القياس الجلى إلى رسول الله ﷺ نسبة قولية ، فيقولون فى ذلك : قال رسول الله ﷺ كذا !! ولهذا ترى كتبهم مشحونة بأحاديث تشهد متونها أنها موضوعة ، لأنها تشبه فتاوى الفقهاء . . »[1].

(ثانياً) وقد أدت المنازعات السياسية بين المسلمين إلى أن يضع كل فريق أحاديث تؤكد أفضليته وحقه فى خلافة المسلمين ، ومن ثم فقد وُضعت (نُحلت أو اختُلقت) أحاديث كثيرة بهذا المعنى عن أبى بكر ، وعن علىّ ، وعن الأمويين ، وعن العباسيين[2] . . وهكذا .

---

(١) اختصار علوم الحديث ـ المرجع السابق ـ صفحة ٧ .
(٢) يراجع كتابنا « الخلافة الإسلامية » .

(ثالثاً) وكان للخلاف بين الفرق الدينية أثر كبير فى وضع (نحل أو اختلاق) الأحاديث فوُضعت أحاديث نُصرةً لفرقة أو تصف أخرى كالخوارج والقدرية وغيرهم بالسوء والكفر والخروج من الملة (١) .

(رابعاً) ووضع الزنادقة أحاديث كثيرة أرادوا أن يفسدوا بها الناس على دينهم لما جال فى نفوسهم من الرغبة فى الكيد للإسلام والمسلمين ، فكانوا يظهرون بين الناس بمظهر التقاة ، وهم المنافقون .

قال حماد بن زيد « وضعت الزنادقة على رسول الله ﷺ أربعة عشر ألف حديث » ، ومن هؤلاء الزنادقة عبد الكريم بن أبي العوجاء الذى قتله محمد بن سليمان أمير البصرة سنة ١٦٠ هـ فى خلافة المهدى (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ ، ٧٧٥ ـ ٧٨٥م) ؛ ولما أخذ لتضرب عنقه قال : « لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث ، أحرم فيها الحلال وأحلل الحرام » ومن هؤلاء الوُضاع محمد بن سعيد بن حسان الأسدى الشامى الذى قال عنه أحمد بن حنبل « قتله أبو جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ ، ٧٥٤ ـ ٧٧٥م) فى الزندقة ، حديثه حديث موضوع » ، ومنهم ـ كذلك ـ كيّان بن سمعان الهندى الذى قتله خالد بن عبد الله القسرى ، ثم أحرقه بالنار ، لأنه وضع أحاديث عن ألوهية على بن أبى طالب (٢) .

(خامساً) ومن وضاع الحديث أصحاب الأهواء والميول التى لا دليل لها من الكتاب أو من السنة ، مثل الخطابية والرافضة وغيرهم ، إذ وضعوا الأحاديث تشيعاً لأهوائهم وما يميلون إليه ، وفى ذلك يقول عبدالله بن يزيد المقرىء : « إن رجلا من أهل البدع رجع عن بدعته فجعل يقول : « انظروا هذا الحديث عمن تأخذونه ! فإنا كنا إذا رأينا رأياً جعلنا له حديثاً » (أو إذا أعجبنا الرأى صيرناه حديثا) .

وقال حماد بن سلمة : « أخبرنى شيخ من الرافضة أنهم كانوا يجتمعون على وضع الأحاديث » (٣) .

---

(١) اختصار علوم الحديث ـ المرجع السابق ، ضحى الإسلام ـ المرجع السابق ـ صفحة ١٢٤ وما بعدها .
(٢) اختصار علوم الحديث ـ المرجع السابق .
(٣) المرجع السابق ، صفحة ٧٠ .

(سادساً) وكان بعض القصاصين يضعون (ينحلون أو يختلقون) الأحاديث فى قصصهم قصد التكسب والارتزاق ، وتقرباً للعامة بغرائب الروايات المدعمة بالأحاديث .

وقد كانوا فى ذلك يلجأون لكلام بعض الحكماء أو يقعون على بعض الأمثال العربية فيركبون لها إسناداً مكذوباً ، ثم ينسبونها إلى النبى ﷺ على أنها من أحاديثه .

(سابعاً) ووضع البعض أحاديث إرضاء للخلفاء ، كما فعل غياب بن إبراهيم النخعى إذ دخل على المهدى (١٥٨ ـ ١٦٩هـ ، ٧٧٥ ـ ٧٨٥م) وأمامه حمام يلعب به فقال له : « عن فلان عن فلان أن النبى ﷺ قال : لا سبق إلا فى نصل أو خف أو حافر أو جناح » فأمر له المهدى ببدرة (صرة من المال) .

وكان مقاتل بن سليمان البلخى ، من كبار العلماء بالتفسير ، يتقرب إلى الخلفاء بمثل ذلك ، أى بوضع الأحاديث التى تروقهم [١] .

(ثامناً) كما وضع (نحل أو اختلق) الأحاديث قوم ينسبون أنفسهم إلى الزهد والتصوف ، لم يتحرجوا فى وضع الأحاديث فى الترغيب والترهيب ، أو فى بيان محاسن بعض سور القرآن ، وكان بعضهم يقول فى ذلك : نكذب له (أى للنبى) ولا نكذب عليه .

ومن الأحاديث الموضوعة المعروفة الحديث المروى عن أبى بن كعب مرفوعاً فى فضائل القرآن سورة سورة ، وقد ذكره بعض المفسرين فى تفاسيرهم كالثعلبى والواحدى والزمخشرى والبيضاوى دون أن ينتبهوا إلى الخطأ [٢] .

(تاسعاً) ووضع البعض أحاديث فى فضل البلاد ، كأن تمتدح الشام فى العهد الأموى ، وتذكر فضائل بغداد والكوفة (من قبل أن تؤسس) فى العهد العباسى . . وهكذا .

(عاشراً) ومما يدخل فى باب وضع الأحاديث ، بحال من الأحوال ، رواية البعض

---

(١) المرجع السابق صفحة ٧٢ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٧٣ .

لها (الأحاديث) بالمعنى ، لا يتقيد فيه بألفاظ النبى ﷺ ؛ وفى ذلك قال سفيان الثورى « إن قلت لكم إنى أحدثكم كما سمعت فلا تصدقونى ، إنما هو المعنى » .

ومتى لجأ امرؤ إلى ألفاظه هو ليعبر بها عن معنى قصده غيره ، فإن تلك مقدمة لأن يتزع بعد ذلك إلى معانيه هو ، ربما خلطاً منه بين ما هو له وما هو لغيره ، ولعله يفعل ذلك عن حسن نية ، أو سوء تدبير ، أو فساد قصد ، أو خطأ مرمى ، أو خطل اتجاه ، أو ما إلى ذلك [1].

وحتى إذا لم يلجأ إلى هذا ، واقتصر على التعبير بلفظه عن معنى سمعه من النبى ﷺ فإن الفارق بين التعبيرين وارد ومحتمل بل ومترجح . إذ قد يختلف التعبير باللفظ عن الألفاظ السابقة (التى قال بها النبى الحديث) فى حرف أو فى كلمة أوفى ضمير أو فى زمن (ماض ، حاضر ، مستقبل) أو غير ذلك ، مما يمكن معه أن يتغير المعنى تغييرا جزئياً أو كلياً .

ضوابط بيان الحديث الصحيح :-

ونظراً لكل هذه الاتجاهات فى وضع (نحل أو اختلاق) الأحاديث ، فقد حاول علماء الحديث وضع ضوابط لاستخلاص الحديث الصحيح من الحديث الموضوع ، يمكن تحديدها فيما يلى : -

(١) ألا يكون شخص قد أقر بوضع الحديث [1] مثال ذلك ما رواه البخارى فى التاريخ الأوسط عن عمر بن صبح بن عمران التميمى أنه قال : « أنا وضعت خطبة النبى ﷺ » ، وكذلك ما أقر به ميسرة بن عبد ربه الفارسى أنه وضع أحاديث فى فضائل القرآن ، وأنه وضع فى فضل على بن أبى طالب سبعين حديثاً . وكما أقر أبو عصمة نوح بن أبى مريم ، الملقب بنوح الجامع ، أنه وضع على عبدالله بن عباس أحاديث فى فضائل القرآن سورة سورة .

---

(١) كتابنا معالم الإسلام ، صفحة ١٥٥ .

(٢) اختصار علوم الحديث ـ المرجع السابق ـ صفحة ٦٧ هامش رقم ١ .

(٢) اختبار سلسلة الرواة بحيث يكون كـل منهم عدلا روى عن عدل ، وألا يكون الراوى قد عاش فى غير زمن المروى عنه (أى ليس معاصراً له) ، وأن يكون غير مجرح ، وهذا ما يعرف فى علم الحديث بالجرح والتعديل .

غير أن تقـدير جـامع الحديـث لكل شخـص يختلف بينـه وبين آخر ، فبينما يـرى أحدهـم أن راوياً مـا غير عدل أو مُجرح ، لا يراه الثـانى كـذلك . يضـاف إلى هذا أن الشروط التى وضعت لقبول الحديث عن الراوى اختلفت من جامع لآخر ؛ فلقد سلف بيان أن البخارى اشترط فى إخـراج الحديث أن يكون الراوى قد عـاصر شيخه (أى من يروى عنه) وثبت عنده سماعه منه ، بينما لم يشترط مسلم مبدأ السماع عن المروى عنه ، واكتفى بمجرد معـاصرتهما لبعض . هذا فضلا عما سلـف بيانه من أن جـامعى السنن (مثل أبو داود السجستانى) لم يتشددوا فى الرواية والرواة تشدد الصحيحين . ومن هذه الفروق فى الشروط ، وفى التقدير ، اختلفت الأحاديث المروية فى كتب الأحاديث ؛ ففى حين ذُكـر بعضها فى أحـد الكتـب (الـدواوين) فـإنها لم تـذكـر فى كتب (دواويـن) أخرى . ولهذه الأسباب فقد صح للبخارى ٢٧٦٢ حديثاً غير مكرر من جملة مائتى ألف حـديـث جمعهـا ، بينما صـح لمسلـم ٤٠٠٠ حـديـث غير مكـرر ، أى أن الفـارق فى الأحاديث الواردة فى الصحيحين ١٢٣٨ حديثاً ، وهو فارق غير قليل بين أصحى كتب الحديـث ، لا يمكن التجـاوز عنه ، أو إغفـال دلالتـه التى تقتضـى التحرز فى قبـول الأحاديث عموماً .

على أنه يؤخذ على مبدأ جرح وتعـديل الرواة ، أى ضرورة صحة الإسناد ، أن بعض واضعى (ناحلى أو مختلقـى) الأحاديث وضعوا لها إسناداً صحيحـاً ، بحيث لا يمكن التحقق من وضع (نحل أو اختلاق) الإسناد إلا إذا أقر واضع الحديث وواضع إسناده بذلـك ؛ أما بعـد عصور من هـذا الوضع فـإن مُخرج الحديث يجد نفسـه مضطراً إلى أن يأخذ السند على علاته لصعـوبة ـ بل استحالة ـ تتبع سلسلة الرواة بعـد أن توفاهم الله منذ آماد سابقة على عمله .

وقد روى ، فى وضع الإسنـاد ، أن شخصاً يدعى أبـو حاتم البستى دخـل مسجداً

فسمع شاباً يقول : « حدثنا أبو خليفة حدثنا أبو الوليد عن شعبة عن قتادة عن أنس فقال . . . ثم ذكر حديثاً » . فسأله أبو حاتم : هل رأيت أبا خليفة (الذى روى عنه)؟ قال : لا ، قال : كيف تروى عنه ولم تره ؟ فقال الشاب : إن المناقشة معنا من قلة المروءة ! أنا أحفظ هذا الإسناد ، فكلما سمعت حديثاً ضممته إلى هذا الإسناد [1] .

وقيل لمأمون بن أحمد الهروى : « ألا ترى إلى الشافعى ومن تبعه بخراسان ؟ فقال : حدثنا أحمد بن عبدالله (كذا فى لسان الميزان جـ ٥ ص ٧ ـ ٨ ، وفى التدريب ص ١٠٠ أحمد بن عبد البر) حدَّثنا عبدالله بن معدان الأزدى عن أنس ، مرفوعاً ، قال : يكون فى أمتى رجل يقال له محمد بن إدريس ، أضر على أمتى من إبليس ، ويكون فى أمتى رجل يقال له أبو حنيفة ، هو سراج أمتى !! »[2].

فالوضع فى هذا القول واضح ، لكن الواضع لم يفته وضع سند صحيح .

(٣) عدم مخالفة المتن (النص) للعقل ؛ أى ضرورة أن يكون المنقول موافقاً للمعقول ، وأن يكون النص مقبولا عقلا ، غير ظاهر الركّة فى المعنى ، حتى وإن لم ينضم إلى ذلك ركة اللفظ [3].

ومع أهمية هذا الشرط ، فإن المسلمين أسقطوه ، مُقصرين تقدير الموافقة العقلية على جامع الحديث وحده ؛ فإذا انتهى الأمر بإدراج الحديث فى أحد الكتب ـ الصحاح أو المسانيد أو السنن ، أو حتى غيرها ـ صارت المعقولية قائمة فى الحديث المدرج بحيث لا يجوز لأى شخص آخر أن يُعمل عقله بعد ذلك ، بل عليه أن يبرر ويسوّغ ، وإلا عُدَّ منكراً للحديث ، خارجاً عن الملة فى رأى البعض . فوجود الحديث فى أى كتاب ، ولو كان من الكتب الثانوية أو المرجوحة أو المعلولة (ذات العلة) كاف بذاته لمنع العقل من تقدير متنه (نصه) على موازين السلامة الفكرية ومعايير الصحة العقلية . وبذلك يكون هذا الشرط (عدم ركة المعنى ، وعدم مخالفة المنقول للمعقول) شرط نظرى لا

---

(١) اختصار علوم الحديث ، المرجع السابق ، صفحة ٧١ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٦٨ .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٦٨ .

يُعمل به حقيقة ، على تقدير أن جامعى كتب الأحاديث قد أعملوه ، ولم يعد من الجائز لأحد من بعدهم أن يقوّم عملهم بموازين فكرية ولو كانت جديدة ، أو يراجع تقديرهم بمعايير عقلية وإن كانت واضحة وضوح الشمس .

ومن الأحاديث الثابتة ـ فى صحيح البخارى ـ المعتبر أنه أصح كتب الحديث ـ وتتنافى مع العقل وتتجافى مع المنطق أحاديث كثيرة ، نذكر منها ثلاثة : ـ

أ ـ « إذا وقع الذباب فى إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فإن فى أحد جناحيه شفاء وفى الآخر داء » (رواه أبو هريرة وأخرجه ابن ماجه ـ أيضاً ـ فى الطب) .

وهو حديث واضح المخالفة للعقل والمجانبة للذوق ، ولو قُوِّم طبقًا لهذه المعايير لتعين تجاوزه ، أو على الأقل لعدّ متوافقاً مع ظروف عصره فحسب .

ب ـ « تدرى أين تذهب (الشمس) . . قال (النبى) فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها ، وتستأذن فلا يؤذن لها ، يقال لها إرجعى حيث جئت فتطلع من مغربها ، فذلك قوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم » (رواه أبو ذر وأخرجه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى) والمعلوم حالا (حالياً) فى المعارف البشرية والعقل الإنسانى وصميم العلوم أن الشمس لا تتحرك نحو المغرب ، ولكن الأرض تدور من الغرب إلى الشرق حول الشمس ، وأن الشمس لا تسجد وإنما تشرق فى أماكن أخرى (أمريكا ، ثم شرق آسيا ، ثم وسط آسيا) حتى تصل إلى منطقة الشرق الأوسط .

ومؤدى ذلك أن التسليم بصحة الحديث يلغى كل المعارف العلمية والمفاهيم العقلية ، وهو ما لا يدعو إليه الإسلام ، بل يأمر بضده .

جـ ـ « إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا ، أدرك ذلك لا محالة » .

وتقدير هذا الحديث وفقاً لضوابط العقل ومعايير الإسلام وموازين القرآن يجعله محل نظر ، لأنه يلغى مبدأ الحرية الشخصية التى قررها القرآن **﴿ بل الإنسان على نفسه بصيرة ﴾** (سورة القيامة ٧٥ : ١٤) ، **﴿ وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾**

(سورة النساء ٤ : ٧٩) ، **﴿وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون﴾** (سورة الروم ٣٠ : ٣٦) . يضاف إلى ذلك أن الحديث يسقط مبدأ المساءلة أو لا يجعلها على إثم اقترفه الشخص بإرادته . فما دام حظه من الزنا قد قُدّر عليه فأين يهرب من قدره ! ؟ وهل يستطيع إنسان ذلك ؟ ولِمَ يعاقب على قدر لم يختره لنفسه ولم يقترب منه بإرادة حرة واعية ! ؟

طبيعة الأحاديث :-

ونظراً لأن هذه الأحاديث كلها أحاديث آحاد فقد ثار في الفكر الإسلامي جدل كبير حول هذه الأحاديث .

فثم تقسيمات متعددة للأحاديث أهمها - من حيث رواية الحديث - أن الأحاديث (السنة) المنقولة عن النبي ﷺ هي أحاديث (سنة) متواترة ، وأحاديث (سنة) مشهورة أو مستفيضة ، وأحاديث (سنة) آحاد [١].

أ - فالأحاديث (السنّة) المتواترة هي ما رواها عن النبي ﷺ في عصور الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، جمع يمتنع تواطؤهم واتفاقهم على الكذب عادة .

وأمثلة هذه الأحاديث (السنة) الأحاديث (السنة) العملية مثل الصلاة التي لم يردْ بيانها في القرآن الكريم ، ونقلت عن النبي ﷺ الذي قال « صلوا كما رأيتموني أصلّي » ، وكذلك الحج والعمرة (وقد كانت شعائرهما معروفة في عصر ما قبل الإسلام ، وغيّر الإسلام في التكبيرة الخاصة بعدم وجود شريك لله) وأخذت الشعائر عن النبي ﷺ الذي قال : « خذوا عني مناسككم » .

أما الأحاديث (السنة) القولية ، فإن الفقهاء لم يتفقوا على تواتر أي حديث من الأحاديث بلفظه ، وقال البعض إن ثمة حديثاً واحداً ثبت فيه التواتر هو حديث « من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » [٢].

---

(١) زكريا البرى ، أصول الفقه الإسلامي ، صفحة ٤٩ وما بعدها ؛ محمد زكريا البرديسي ، أصول الفقه ، صفحة ١٩٨ وما بعدها ؛ عباس متولي ، أصول الفقه صفحة ٧٨ وما بعدها ؛ عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي ، صفحة ٣٠ وما بعدها ؛ أحمد أبو الفتح ، المختارات الفتحية ، صفحة ٣٨ وما بعدها .

(٢) زكريا البرى - أصول الفقه الإسلامي - المرجع السابق - صفحة ٤٩ .

والسنة (الأحاديث) المتواترة قطعية الورود عن النبى ﷺ ، ومن ثم يُعمل بها ـ فى المسائل العقائدية ـ مادام التواتر يوجب العلم اليقينى .

وتواتر الحديث (السنة) بالنقل والتدوين ـ بعد عصور الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ـ لا يجعل الحديث متواتراً ، لأن نقله فى العصور الثلاثة التى كان عماد الرواية فيها على المشافهة والسماع لم يكن متواتراً ؛ ولذلك لا يُقطع بصحة مثل هذا الحديث وثبوته [1] .

ب ـ أما السنة (الأحاديث) المشهورة (أو المستفيضة) فهى تلك التى رواها عن النبى ﷺ صحابى أو جمع لم يبلغ حد التواتر ، ثم رواها فى عصر التابعين وعصر تابعى التابعين جمع بلغ حد التواتر .

ومثل هذه الأحاديث (السنة) الحديث الذى رواه عمر بن الخطاب عن النبى ﷺ قال : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » . . وحديث « بُنى الإسلام على خمس . . » .

والفرق بين السنة (الأحاديث) المتواترة والسنة (الأحاديث) المشهورة أن السنة (الأحاديث) المتواترة رويت بطريق التواتر فى العصور الثلاثة الأولى (عصر الصحابة وعصر التابعين وعصر تابعى التابعين) ؛ بمعنى أنه لم يتحقق لها تواتر فى عصر الصحابة .

والأحاديث (السنة) المشهورة لا تفيد القطع واليقين بروايتها عن النبى ﷺ وإنما تفيد الظن القريب من اليقين [2] .

جـ ـ أما أحاديث (سنة) الآحاد فهى تلك التى رواها عن النبى ﷺ عدد لم يبلغ حد التواتر فى عصر التابعين وعصر تابعى التابعين ، وتسمى ـ لذلك ـ أخبار الآحاد ، لأنها غالباً ما تكون قد رويت من واحد عن واحد عن واحد ، وهكذا . وأغلب الأحاديث (السنة) من هذا النوع .

---

(١) المرجع السابق ـ صفحة ٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٥١ .

وهذه الأحـاديث (السنـة) تفيد الظـن (الراجـح) بنسبتها إلى النبى ﷺ ولا تفيد القطع (كـالأحاديث « السنّـة ») المتواترة ، ولا تفيـد القرب مـن القطع (كالأحـاديث «السنة ») المشهورة .

ولأن أحاديـث (سنة) الآحاد ظنيـة ، ليسـت قطعية ولا قـريبة من القطعيـة ؛ فإن بعض المذاهـب والفرق الإسـلامية انتهت ، منـذ وقت مبكـر فى تاريـخ الإسلام ، إلى رفضها وإنكار حجيتها وعدم العمل بها . من هـذه المذاهب والفِرَق : الشيعة والمعتزلة والرافضة وبعض الخوارج [1].

وثـم عدد مـن غير هؤلاء ينكـر حديـث (سنة) الآحـاد [2]، ولا يرى لـه حجية ، ويذهب إلى عدم العمل به .

أما غير هؤلاء وهؤلاء (من الجمهور) فيرون عدم الأخـذ بأحاديث (سنة) الآحاد فى الأمور الاعتقاديـة ـ التى تتصل بالديـن أو تتعلق بالشريعة ـ لأن هـذه الأمور ينبغى أن تبنى على القطع واليقين ولا تقوم على الظن الذى لا يُغنـى من الحق شيئًا ؛ ولكن يؤخذ بهذه الأحاديـث (السنة) فى الأمـور العملية ، أى فى شئـون الحياة الجاريـة متى تـرجح صدقها (أى بعـد اتباع المعايير الشكلية والموازيـن الموضوعية التى تفيـد صحة الإسناد وسلامة ـ أى معقولية ـ المتن) .

ومفاد ذلك أن أحاديث (سنة) الآحاد ليسـت فريضة دينية ، ولا واجباً دينياً ، وأن مَنْ ينكـر استقلالها بإثبـات الفروض أو الواجبـات الدينية لا يكـون قد أنكر شيئـاً من الدين ، ولا يكون آثماً أو عاصياً أو كافراً .

فالفريضة [3] هى ما فرضه الله أركاناً للإيمان ـ بعد الشهادة ـ بدليل قطعى لا شبهة فيه ، والفـرائض ـ بـذلك ـ عنـد أهل السنـة ـ أربع : الصـلاة ، والصوم ، والـزكاة ،

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥٢ هامش رقم ١ ؛ عباس متولى ـ المرجع السابق ، صفحة ٨٥ .

(٢) زكريا البرى ـ المرجع السـابق ، صفحة ٥١ ، ٥٢ .

(٣) يرى أغلب الفقهـاء أن الفريضة هى ما ألـزم الشارع المكلف به بدليل قطعـى لا شبهة فيه ، والواجب هـو ما ألزم =

والحج . وهى ـ عند الشيعة ـ خمسة بإضافة الإمامة إلى الفرائض الأربع المنوه عنها [(١)].

والواجب هو ما أوجبه الله على عباده بدليل قطعى لا شبهة فيه ، مثل قراءة القرآن : ﴿ **فاقرأوا ما تيسر من القرآن** ﴾ (سورة المزمل ٧٣ : ٢٠) ، وطاعة الوالدين : ﴿ **وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً** ﴾ (سورة لقمان : ٣١ : ١٥) ، وعدم دخول البيوت بغير إذن ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها** ﴾ (سورة النور ٢٤ : ٢٧) .

ومن أنكر استقلال أحاديث (سنة) الآحاد فى إثبات الفروض أو الوجوب أو التحريم لا يعد مُنكراً لشىء من الدين (فلا هو آثم ولا هو عاص ولا هو كافر) لأنه أنكر شيئا اختلف فيه الأئمة ، وينبنى على الظن .

وقد صدرت فتوى من الأزهر ـ بتاريخ أول فبراير ١٩٩٠ ـ جاء بها « إن الإيجاب (الوجوب) والتحريم لا يثبتان إلا بالدليل اليقينى القطعى الثبوت والدلالة . وهذا بالنسبة للسنة (الأحاديث) لا يتحقق إلا بالأحاديث المتواترة ، وحيث إنها (هذه الأحاديث المتواترة) تكاد تكون غير معلومة ، لعدم اتفاق العلماء عليها ، فإن السنة (الأحاديث) لا تستقل بإثبات الإيجاب (الوجوب) والتحريم إلا أن تكون فعلية (وهى المتواترة كالصلاة والحج والعمرة) أو تُضاف إلى القرآن الكريم (أى يقوم عليها دليل

= الشارع المكلف به بدليل ظنى فيه شبهة ، أو فيه شبهة العدم ، وهو خبر الآحاد .

وهذه التعريفات هى ما ننتقده فى المتن ، ونستبدل بها غيرها ، إذ من غير المعقول أن يثبت واجب دينى بدليل فيه شبهة العدم ، مع ما للواجب الدينى من خطورة اعتبار تاركه آثماً أو عاصياً وربما كافراً .

(١) كثيراً ما يطلق الحنفية لفظ الفرض على ما هو ثابت بدليل ظنى والواجب على ما هو ثابت بدليل قطعى ، أى أنهم ـ على عكس غيرهم ـ يبادلون بين لفظى الفرض والواجب ، فيقولون إن الوتر (أى صلاة الوتر) فرض ، لثبوته بدليل ظنى هو حديث النبى « الوتر حسن فمن لم يوتر فليس منى » والصلاة واجب لثبوتها بدليل قطعى هو قوله تعالى : ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ﴾ ، والفرض عند الحنفية قسمان : (أ) فرض اعتقادى عملى هو ما ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه كفرضية الصلاة (ب) وفرض عملى وهو ما ثبت بدليل ظنى كفرضية الوتر ، ويرون (الحنفية) أن الفرض العملى إذا أنكره المكلف لا يعد كافراً .

ويرى الشافعية ، ومن يذهب معهم فى الرأى ، أن الفرض والواجب مترادفان .

مستقل من القرآن تنضم إليه)[1].

وقد قال بعض الفقهـاء بأن أحاديث (سنة) الآحاد تلزم فعـل ما ورد بها ، فرضاً أو وجوباً ، وهو تقدير خاطىء يؤدى إلى نتائج غريبة لم تخطر لهم على بال.

(فأولا) كيف تكـون ثم فرق بأكملها ـ كـالشيعة مثلا ـ تنكر هذه الأحـاديث ، ثم يقال إنها (الأحاديث) تلزمهم (أو تفرض عليهـم أو توجب عليهم) فعل ما ورد بها ؟ وما نتيجة عدم العمل بهذه الأحاديث ؟ هل يمكن اتهام فرقة معاصرة ـ ومذهب معترف به كالمذهب الجعفرى (الشيعى) ـ بإنكار شـىء من الدين !؟ وما حكم من يرى اتباع هذا المذهب فيما يراه ؟

(وثانياً) وكيف يكون الأصل أن أحاديـث (سنة) الآحاد لا تستقل بإثبات وجوب أو تحريم ، ثم يقال ـ بعد ذلك ـ بوجوب (أو فرض) العمل بها !؟

(وثالثـاً) وكيف يكون الرأى أن أحـاديث (سنة) الآحـاد مما لا يؤخذ بـه فى الأمور الاعتقادية أساساً ، ثم يقال ـ بعد ذلك ـ إنها توجب واجباً أو تفرض فرضاً ؟

(ورابعاً) وكيـف يجوز لأى شخص ـ غير الشيعـة ومن عـداهم من أهـل الجماعة ـ إنكار استقلال أحـاديث (سنة) الآحاد بـإثبات الوجوب والفـرض دون أن يعد المنكر منكراً لشىء من الدين (لأنه أنكر شيئـا اختلف فيه الأئمة) ، ثم يتعين بعد ذلك على المنكر أن يعمل بحديث ـ يحق له إنكاره ـ وإلا عُدَّ آثماً أو عاصياً أو كافراً !؟

إن قول القائلين بأن أحاديث (سنة) الآحاد تفـرض فروضاً دينية أو توجب واجبات دينية ، حدث نتيجة الخلـط بين لفظى الفرض والواجب ، وأثراً لعـدم وضع تعريفات محددة قاطعة ـ جامعة مانعة ـ لما يُعد فرضاً وما يُعد واجباً [2]؛ وترتيباً على انعدام النظرة التكاملية وافتقـاد المنهج النقدى ، وقد كـان من نتيجة ذلك حـدوث قلقلة واضطراب وتشويـش فى جانب من الفقـه الإسلامى ، ثم امتـداد هذا الخلط إلى الفكر الإسـلامى

---

(١) نشر نص الفتوى فى جريدة الأحرار المصرية بتاريخ ٥ أغسطس ١٩٩٣ .

(٢) يلاحظ أن لفظ « الفرض » فى القرآن يفيد حدود الله كما يفيد النصيب المقدر فى الميراث .

والشئون العملية ، نتيجة لعتامة الألفاظ وغموضها واختلاطها ، فأصبح يقال إن الجهاد فريضة والحجاب فريضة والسياسة فريضة . . . وهكذا ؛ مما قد يوحى للمستمع أن ما يوصف بأنه فريضة قد فرض من الله أو بأحاديث (سنة) متواترة ، الأمر الذى يبدل المفاهيم الدينية تماماً ويغير من الفروض الشرعية كلية ، ويخلط القول الظنى بالقرآن الكريم أو يمزج الرأى الفردى بالشريعة الإسلامية ؛ وهى نتائج تفرض على المسلمين ، ما لم يفرضه الله ، وتجعل لحديث الآحاد الظنى المتشابه (غير المحكم) واقع النص القرآنى أو حكم الشرع الإسلامى ؛ بل قد تغير من أحكام هذا وذاك ، وتضيق الحياة على المؤمنين حين تجعلهم فى كل فعل أو تصرف أو قول أو لفظ معرضين للوقوع فى المحظور ، واقتراف الآثام ، واجتراح الحرمات ؛ مع أن الدين يسر لا عسر ، ولا يجوز لأحد مهما كان أن يفرض على المسلمين ما لم يفرضه الله ، نتيجة للتلاعب بالألفاظ أو عدم وضوح فهمه أو نتيجة لقصور تعبيره .

ولبيان ذلك فى تطبيق عملى ، يمكن تتبع الأثر فى أحاديث خمسة من أحاديث (سنة) الآحاد : ـ

(١) ففى الحديث « إذا وقع الذباب فى إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فإن فى أحد جناحيه شفاء وفى الآخر داء » رواه أبو هريرة وأخرجه البخارى .

فهل ما جاء فى هذا الحديث يعد فرضاً دينياً أو واجباً دينياً ، يكون تاركه عاصياً أو آثماً ؟ ، أو عند التشدد كافراً ؟ وهل إذا عافت نفس شخص أكل طعام وقع فيه الذباب يُعتبر أنه قد ترك فرضاً دينياً أو تخلف عن واجب دينى ، بما يترتب على ذلك من تداعيات ؟

(٢) وفى الحديث « خالفوا المشركين : وفّروا اللحى واحفوا الشوارب [1] » ، رواه ابن عمر وأخرجه البخارى .

فهل إذا لم يأخذ أحد بهذا الحديث ، وأغلب الناس حتى علماء الدين ورجال

(١) أخرجه مسلم « جزوا الشوارب وأرخوا اللحى وخالفوا المجوس » فالتباين بينه وبين ما أخرجه البخارى جاء فى التخالف بين لفظى « حفوا » و « جزوا » ولفظى « وفروا » و « أرخوا » وبين لفظى « المشركين » و « المجوس » وهو خلاف ليس هيناً !

المؤسسات الرسمية التي يتصل عملها بالدين ، والوعاظ والدعاة وغيرهم لا يأخذ به ، هل يؤدى ذلك إلى اعتبارهم جميعاً تاركين لفرض دينى ، مسقطين لواجب دينى ! أو هل يعدون جميعاً عصاة آثمين !؟

(٣) وفى الحديث « الناس تبع لقريش فى هذا الأمر » (أى فى الولاية وفى الحكم وسياسة أمور الناس ــ بلغة العصر الحديث) رواه أبو هريرة وأخرجه البخارى ، والحديث متفق عليه [١].

هل هذا الحديث يفرض على المسلمين جميعاً أن يتركوا الولاية لقريش كفرض دينى أو واجب دينى ؟ وما حكم الخلافة الإسلامية فى بيت آل عثمان - غير القرشيين - من سنة ١٥١٧ حتى ١٩٢٤م ؟ وما شرعية كل الحكومات فى كل البلاد الإسلامية عدا بلداً أو بلدين !؟ هل يعد الشعب والحكام قد خالفوا فرضا دينياً أو واجباً دينياً ، أى أنهم جميعاً آثمون عصاة ، ومع التشدد والتنطع ، كفاراً بغاة !؟

(٤) وفى الحديث « لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذى هو خير وتحللتها » رواه أبو موسى الأشعرى ، وأخرجه البخارى ، والحديث متفق عليه [٢] .

فهل إذا رأى مسلم ألا يجحد يمينه وأن يلتزم عهده يكون آثماً عاصياً (وربما كافراً) لأنه أنكر فريضة دينية وخالف واجباً دينياً !؟

(٥) وفى الحديث « اجعلوا فى بيوتكم من صلاتكم ولا تتخذوها قبوراً » رواه ابن عمر وأخرجه البخارى .

هذا حديث ينهى عن اتخاذ القبور مساجد يصلى فيها ، فما هو حال المسلمين الذين يخالفون الحديث ، وفى مصر - مثلا - ثمة مساجد أقيمت على أضرحة مثل مسجد

---

(١) دكتور فنسنك - مفتاح كنوز السنة ، تعريب محمد فؤاد عبد الباقى ــ دار إحياء التراث العربى بيروت ، صفحة ٤٠٦ ، ويلاحظ أن حديث « الأئمة من قريش » لم يرد فى الصحيحين (البخارى ومسلم) ولا فى كتب الحديث المعتمدة ، وإنما ورد فى مسند الطيالسي وحده ، المرجع السابق - ص ٦ .

(٢) مفتاح كنوز السنة - المرجع السابق - صفحة ٦٩ .

الإمام الحسين والسيدة زينب والسيدة نفيسة والإمام الشافعى والسيد أحمد البدوى والسيد إبراهيم الدسوقى والسيد مرسى أبو العباس والسيد عبد الرحيم القنائى ، وغيرهم كثير ؛ هل يعتبر المسلمون الذين يصلون فى هذه المساجد آثمين عصاة (وربما كفاراً) لمخالفتهم فرضاً دينياً ومجانبتهم واجباً دينيـاً !؟ وهل تعد كل الحكومات كافرة لأنها سكتت عن الناس وهم يبنون المساجد على القبور ويأمون هذه المساجد للصلاة ؟

إن الوهابيين يأخذون بنَص الحديث ويعتبرونه فرضاً دينياً أو واجباً دينياً ، فلا يقبلون الصلاة فى مساجد أقيمت على قبور ، فما حكم باقى المسلمين الذين يصلون فى مثل هذه المساجد فى كل البلاد الإسلامية !!؟

وقتية الأحكام :-

أثاربعض الفقهاء مسألة وقتية الأحكام بالنسبة لأحاديث (سنة) الآحاد ، ويعنى ذلك تأقيت الحكم فى حديث معين ، بوقت بذاته وعصر محدد . ذلك أن هؤلاء الفقهاء يرون أنه فيما صدر عن النبى ﷺ حتى من تشريعات ، ما يفيد أنه تشريع وقتى روعى فيه ظروف العصر . فقد يأمر النبى ﷺ بالشىء أو ينهى عنه ، فى حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة (أو الناس) أنه حكم مؤبد بينما هو فى الحقيقة حكم وقتى . وأضاف هؤلاء الفقهاء أنه كان لعدم الفصل بين النوعين من الأحكام : المؤبد والوقتى أثر كبير فى الخلاف بين المسلمين . فقد يرى بعض الفقهاء حكماً للنبى ﷺ يظنون أنه شرع عام أبدى لا يتغير بينما يراه الآخرون صادراً عنه لعلة وقتية وأنه حكم جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام [1] .

من هذا النظر ، يمكن أن يعاد تقدير أحاديث الآحاد تقديراً جديداً ، وتجاوز ما ينتهى الرأى أنه حكم وقتى خاص بعصره أو بمجتمعه .

وقد رأى بعض آخر من الفقهاء أن الأحاديث (السنة) التى صدرت عن النبى ﷺ فيما يتعلق بالطب والزراعة والطعام والحرب وما ماثلها ، أحاديث تتضمن خبرته الذاتية وخبرة مجتمعه فى هذه المسائل ، ولم تَصدرْ عنه بمقتضى الوحى .

---

(١) عبد الوهاب خلاف ـ مجلة القانون والاقتصاد ـ عدد أبريل ـ مايو سنة ١٩٩٤ صفحة ٢٥٩ ، ؛ محمد مصطفى شلبى ـ تعليل الأحكام ، طبعة سنة ١٩٤٩ ، صفحة ٢٨ .

ومن هذا الفهم ، يمكن أن يُعاد ترتيب وتبويب أحاديث الآحاد على نحو جديد ، يمايز بين ما صدر عن الوحى وما صدر عن الخبرة .

الحديث والحجاب :.

متى استقام الأمر إلى حقيقة أحاديث (سنة) الآحاد ، وحجيتها ، وأنها أحاديث ظنية لا يؤخذ بها فى المسائل الاعتقادية ، فلا هى تتصل بالدين ولا هى تتعلق بالشريعة ، وأنه يمكن إنكار استقلالها بفرض الفروض الدينية أو بإيجاب الواجبات الدينية ، دون أن يؤخذ على المنكر شىء ؛ متى استقام كل ذلك ؛ فإن السياق يقتضى تطبيق النتائج على موضوع الحجاب ـ بالمعنى الدارج حالا (حالياً) والذى يعنى وضع غطاء على الرأس ـ لبيان حجية الحديث الذى يقيم عليه الداعون إلى هذا الحجاب دعواهم .

والحديث يقول : « إذا عركت (بلغت المحيض) المرأة ، لم يصلح أن يظهر منها إلا هذا وهذا ، وأشار النبى ﷺ إلى وجهه وكفيه » ، رواه أبو داود فى سننه ، ولم يرد لا فى صحيح البخارى ولا فى صحيح مسلم ولا فى مسند ابن حنبل ولا فى سنن النسائى ولا فى سنن ابن ماجه (وهى كتب أو دواوين الأحاديث المعتمدة والمعتبرة صحاحاً) .

وهذا الحديث حديث آحاد يرى كثيرون أنه ضعيف لأن أبا داود ، مخرج الحديث ، قال عنه إنه مرسل (لأن) خالد بن دريك الذى رواه عن عائشة لم يدركها (أى إنه لم يعش فى حياتها) ، وعلى ذلك فإن الحديث لا يصلح للاحتجاج به[1] .

وإذ كان بعض علماء الحديث يقولون : كل (حديث) قوى ضعّفناه ، وكل (حديث) ضعيف قوّيناه ، فقد حاول بعضهم تقوية هذا الحديث بأقوال بعض الصحابة ، قال البيهقى « مع هذا الترسّل (أى بالإضافة إلى هذا الإرسال) قول من مضى من الصحابة رضى الله عنهم ، فى بيان ما أباح الله من الزينة الظاهرة فصار القول بذلك قوياً » وعقب ناصر الدين الألبانى (ووافقه الذهبى فى تهذيب سنن

---

(١) عبد الحليم أبو شقة ـ تحرير المرأة فى عصر الرسالة ـ الجزء الرابع ـ صفحة ٣١٣ .

البيهقى) [1] : والصحابة الـذين يشير إليهم : عائشة وابن عباس وابن عمـر قالوا فى شرح الآية ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾ (سـورة النـور ٢٤ : ٣١) إن المقصود بـالزينة الظاهـرة : الوجه والكفان . وقـول هؤلاء الصحابة فى شرح الآيـة المنوه عنها ليس دليلا على وجود حديث مستقل بعدم كشف ما سوى الوجه والكفين ، وإذا كان هذا الحديث موجوداً فى عصرهم فلماذا لم يركنوا إليه ويحتجوا به . ومن جانب آخر، فإن الذين يؤكدون على الحديث يعززونه بالآية المذكورة . والذين يشرحون الآية ـ بتحديد الزينة بالوجه والكفين ـ يركنون إلى الحديث ، ومن ثم فهى حلقة مفرغة يدور فيها القول ويحيرى المرء ويتشتت الفكـر دون أن يستطيع التحـديد : ما الـذى بدأ ومـا الذى تلى ؟ ماذا يفسر ماذا ؟ هل الآية تعزز الحديث أم أن الحديث يشرح الآية ؟

وثم حـديث آخـر يضعف مـن الحديث السابـق ، فيزيـده وهنًا على وهـن ، ففى الحديث « لا تقبل صـلاة الحائض إلا بخمار » أخرجه أبو داود (مخرج الحديـث السابق ذكره) ، كما أخرجه الترمذى وابن ماجه وابن حنبل [2] .

فهذا الحديث الذى رواه أربعـة من أئمـة الحديث ـــ منهم ثـلاثة تعـد كتبهم مـن الصحاح ، ومنهم أبو داود مخرج حديث « إذا عركت (بلغت) المرأة » هذا الحديث يفيد بوضوح أن شعر المرأة لم يكن يغطى (وفقًا لحديث إذا عركت المرأة) . . وأنه من ثم كان يوضـع عليه خمار أثناء الصـلاة ، والخمار لغة كل مـا ستر ، ومنه خمار المرأة [3] . وهو ثوب أو طرحة [4] تغطى به رأسه .

فالوصية بـأن تغطى المرأة رأسها بخمار عند الصلاة يفيد ـ بمفهوم المخـالفة ـ أن هذا الرأس لم يكـن يغطى قبل الصـلاة ، أى إن غطاء الـرأس وصية للمرأة عنـد الصلاة ، لكنه لا يلزم فيما عدا ذلـك ، ولا أساس متيناً للقول بغير ذلك ؛ بل هـى آراء متضاربة يشد بعضها أزر بعض ، فيقوض بعضها كل بعض .

---

(١) المرجع السابق ـ صفحة ٢٠٥ .

(٢) مفتاح كنوز السنة ـ المرجع السابق ـ صفحة ١٦٨ .

(٣) المعجم الوسيط ـ مادة خمر .

(٤) المرجع السابق ـ مادة طرحة .

الخلاصة

ويخلص من كل ذلك : ـ

(أولا) أن الأحاديث (السنة) المروية عن النبى ﷺ ثلاثة : متواتر ، ومشهورة ، وآحاد .

(أ) فالحديث المتواتر هو ما رواه عن النبى ﷺ جمع من الصحابة ثم جمع من التابعين (أى الجيل الذى تلى الصحابة) ثم جمع من تابعى التابعين (أى الجيل الذى تلى التابعين) ، وهو ما يتحقق فى العبادات والشعائر : كالصلاة والحج والعمرة إذ روى عن النبى ﷺ أنه قال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » كما قال « خذوا عنى مناسككم » ومن ثم أخذ المسلمون عنه أحوال الصلاة وشعائر الحج والعمرة ، لأنها أحاديث قطعية الورود (قطعية الأحكام) .

أما فى الأحاديث (السنة) القولية فلم يثبت عن النبى ﷺ حديث متواتر إلا حديث واحد هو « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » .

والأحاديث (السنة) المتواترة يؤخذ بها فى المسائل الاعتقادية ، فيكون منها الفرض الدينى والواجب الدينى .

(ب) والأحاديث (السنة) المشهورة هى ما رواه عن النبى ﷺ صحابى أو جمع لم يبلغ حد التواتر ، ثم رواها فى عصر التابعين وعصر تابعى التابعين جمع بلغ حد التواتر.

وهذه الأحاديث مقصورة على حديثين هما حديث « بنى الإسلام على خمس . . . » وحديث « إنما الأعمال بالنيات . . . » .

(جـ) وأحاديث (السنة) الآحاد هي تلك التي رواها عن النبي ﷺ عدد لم يبلغ حد التواتر في عصور الصحابة وتابعي التابعين ، أي أنه الحديث الذي رواه واحد عن واحد عن واحد . . وهكذا[1].

وأغلب الأحاديث (السنة) أحاديث آحاد .

وهذه الأحاديث (السنة) تقوم على الظن بنسبتها إلى النبي ﷺ ولا تنبني على القطع واليقين .

وقد أنكرت بعض الفرق والمذاهب أحاديث (سنة) الآحاد ، مثل الشيعة والمعتزلة والرافضة وبعض الخوارج .

وثم فتوى (من الأزهر) بأنه لا يُعَد كافراً من أنكر استقلال أحاديث (سنة) الآحاد بإثبات الإيجاب (الوجوب ، الفرض) لأنه أنكر شيئا اختلف فيه الأئمة وينبني على الظن .

ونتيجة لذلك فإن الرأى أنه لا يؤخذ بأحاديث (سنة) الآحاد في الأمور الاعتقادية ـ التي تتصل بالدين أو تتعلق بالشريعة ـ لأن هذه الأمور ينبغي أن تنبني على اليقين ولا تؤسس على الظنون ، ومن ثم فإنه لا يقوم بحديث (سنة) الآحاد فرض ديني أو واجب ديني ، وإنما يعمل بهذا الحديث في شئون الحياة الجارية ، على سبيل الاستئناس والاسترشاد .

(ثانياً) الحديث الذي يُعتمد عليه في مسألة تغطية شعر المرأة (بما يسمى خطأ بالحجاب) « إذا عركت (بلغت) المرأة لم يصلح أن يظهر منها إلا هذا وهذا ، وأشار (النبي) إلى وجهه وكفيه » . هذا الحديث حديث أخرجه أبو داود في مسنده ، ولم يرد في صحيح البخاري أو صحيح مسلم أو مسند أحمد ، أو في غيرها من كتب الحديث المعتمدة والمعتبرة صحاحاً ، ومن المعلوم أن أبا داود لم يكن يتشدد في بيان الرواة (أي لم يكن يتثبت تماماً من سلسلة الرواة) .

---

(١) يراجع : محمد فؤاد شاكر : حديث الآحاد ومكانته في السنة ـ مكتبة الحجاز . (وله رأى مخالف) .

والحديث ـ مع ذلك ـ حديث مرسل (أى لم يرد فيه اسم الصحابى الذى رواه) وقد ضعفه أبو داود نفسه ، إذ قال إن خالد بن دريك الذى رواه عن عائشة (زوج النبى) لم يدركها (أى لم يعش فى حياتها) .

(ثالثاً) وهذا الحديث ، كغيره من أحاديث (سنة) الآحاد ، لا يُعمل به فى الأمور الاعتقادية ، فلا يعتبر ما ورد فيه فرضاً دينيا أو واجبا دينيا ، بل يؤخذ به فى أمور الحياة العملية على سبيل الاستئناس والاسترشاد .

ومن ينكر استقلال هذا الحديث بتحديد فرض دينى أو واجب دينى لا يعتبر آثماً أو عاصياً أو منكراً لشىء من الدين أو كافراً .

(رابعاً) ثمّ حديث آخر يضعّف الحديث السابق تضعيفاً كبيراً ، إذ روى عن النبى ﷺ أنه قال « لا تقبل صلاة الحائض إلا بخمار » (والخمار هو الطرحة) وهذا الحديث أخرجه أبو داود (مخرج الحديث السالف) وابن حنبل وابن ماجه والترمذى ، وإذ كان الخمار يعنى وضع غطاء على الشعر فإن معنى ذلك أن المرأة لم تكن تغطى رأسها عادة ، وأن الحديث أوصى بأن تغطى هذا الشعر بخمار (طرحة) عند الصلاة فقط .

خاتمة

إنه لابد لتجديد الفكر الديني وتحديث العقل الإسلامي من أن تعاد دراسة الأحاديث (السنة) المروية عن النبي ﷺ دراسة تقوم على أسس علمية راسخة ، وتبنى على منهج نقدى (فحصى) سليم ، وتستوى على فهم متكامل شامل . وبغير ذلك فسوف يظل الهرم مقلوباً والصورة سالبة ؛ إذ يبدأ الاعتقاد بأقوال شاردة أو عبارات مرسلة أو أحاديث ضعيفة ثم تقوم الدراسات وتعمل المؤلفات على تبرير الخطأ وتسويغ الاضطراب وتقوية الضعيف ، فى حين أن العمل القويم والمعيار السليم والميزان المستقيم أن تبدأ الدراسات وتشرع المؤلفات وهى محايدة ، تدرس بعمق وتفحص بدقة وتنفذ ببصيرة ، حتى إذا ما انتهت إلى الصواب من الأمور والصادق من القول والصحيح من الحديث قدمته للأمة - وللإنسانية - عملا جاداً ودراسة سديدة وتقديراً متكاملا ؛ ومن ثم يقوم الإيمان على الصواب ، ويرتفع الاعتقاد على الصدق ، وتستوى المفاهيم على الصحيح .

ومن جانب آخر ، فإنه لمن الخطأ الجسيم والخطر العظيم أن يختلط التراث الشعبى بالمفهوم الدينى ، وأن تتداخل العادات الاجتماعية فى التحديد الشرعى . إذ مؤدى ذلك - إن حدث - أن يضطرب المفهوم الدينى وأن يهتز الميزان الشرعى ، فيدخل على هذا وذاك ، ما ليس منه وما هو غريب عنه ، وبذا يصبح التراث الشعبى مفهوماً دينياً على غير الحق ، وتصير العادات الاجتماعية أوضاعاً شرعية دون أى أساس ؛ ويغيم الأمر لدى الناس فلا يستطيعون تمييز الدينى من الموروث الشعبى ، ولا يقدرون على استبانة العادات الجارية من الحكم الشرعى ؛ وهو أمر يسىء إلى الدين أيّما إساءة .

كتب للمؤلف

(١) باللغة العربية :

١ ـ رسالة الوجود .

٢ ـ تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى .

٣ ـ ضمير العصر .

٤ ـ حصاد العقل .

٥ ـ أصول الشريعة .

٦ ـ جوهر الإسلام .

٧ ـ روح العدالة .

٨ ـ الإسلام السياسى .

٩ ـ الشريعة الإسلامية والقانون المصرى .

١٠ ـ الربا والفائدة فى الإسلام

١١ ـ معالم الإسلام .

١٢ ـ الخلافة الإسلامية .

(١) باللغة الإنجليزية :

١ـ.Development of Religion

٢ـ.Roots of Islamic law

٣ـ.Islam and Religion

٤ـ. Militant Doctorine In islam

٥ـ Religion for the Future وقد ظهر فى طبعة خاصة .

(٣) باللغة الفرنسية :

1 - L' islamisme Contre L' Islam.

والنسخة الفرنسية فى الجزائر وأفريقيا تحمل اسم Political islam وهو ترجمة لكتاب الإسلام السياسى .

2 - Contre L' Inte'grisime Islamiste

بالاشتراك مع آخرين .

(٤) كتب تحت الطبع :

١ ـ حياة الإنسان (صدر فى طبعة خاصة)

٢ ـ جوامع الفكر .

٣ ـ روح الدين (وهو تعريب لكتاب Religion for the Future)

المراسلات إلى المؤلف تكون على :

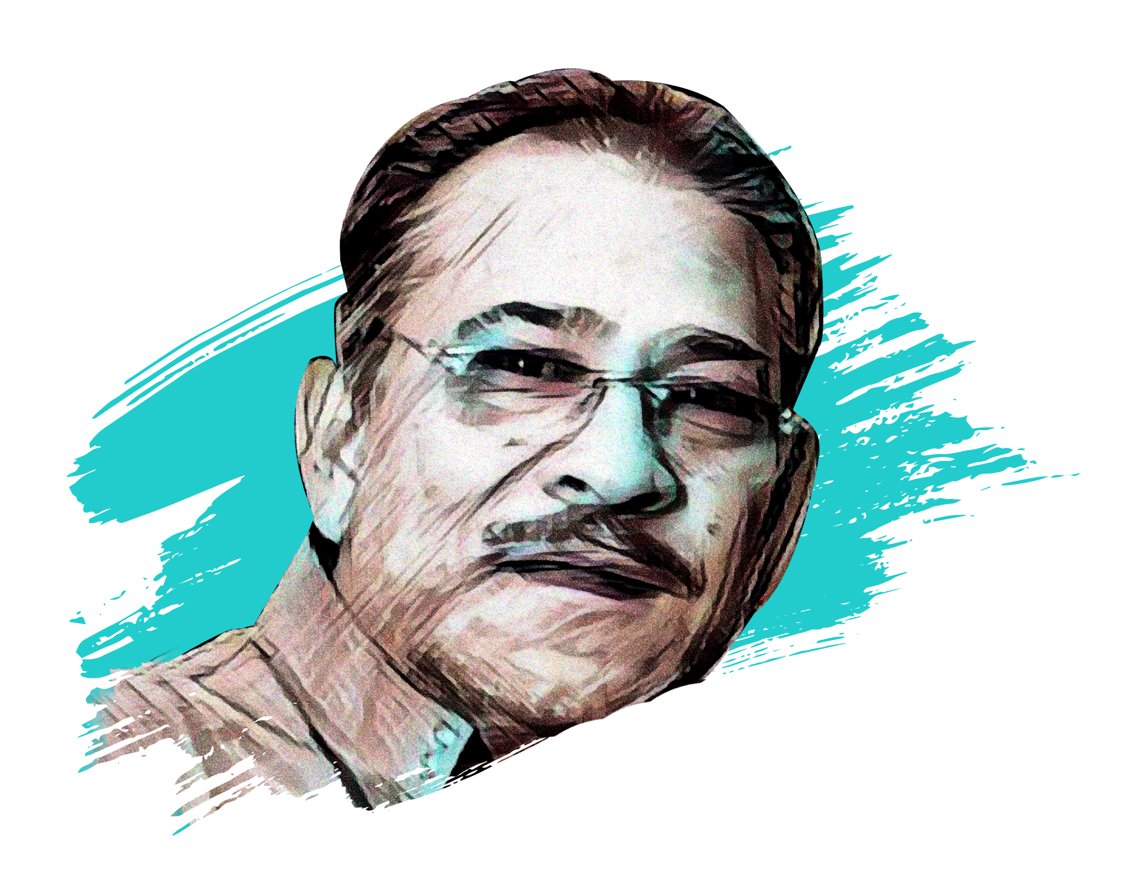
صندوق بريد رقم ١٧٥ الجزيرة

فهـــرس

عربية للطباعة والنشر
١٠٠٧ شارع السلام ـ أرض اللواء المهندسين
تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ ـ ٣٠٣٦٠٩٨

حقيقة الحجاب وحجية الحديث

الدولة الإسلامية والخراب العاجل



سيد القمني

الدولة الإسلامية والخراب العاجل

تأليف
سيد القمني



الدولة الإسلامية والخراب العاجل

سيد القمني

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٢٠٢٨ ٤

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٠.

المحتويات

إهداء

إلى شعب مصر ...

من باب: اعرف عدوك.

دولة الإسلام عند المتأسلمين

من المدهشات في بلادنا، والغرائب عندنا كثير، أن تجد مذيعًا في إذاعة مصرية، يطرح فكرًا هو بالمرة ضد الدولة القائمة، وضد مجتمعها، وضد كل النظام العام للمجتمع. والمذيع المقصود هو الدكتور فوزي خليل الذي يُعرِّف نفسه فيما يكتب وينشر بأنه «من كبار مذيعي إذاعة القرآن الكريم بالقاهرة»، وبجوار هذا التعريف تعريفٌ آخر يقول إنه حاصل على درجة دكتوراه في العلوم السياسية.

تعالوا نقرأ معًا عملًا كتبَه كباحث يحمل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية بعنوان «الاجتهاد السياسي، تقاطعات المدني والفقهي». http://islamonline.net/arabic/mafaheem/index.shtml.

يقدم لنا رأيَ الشريعة في عملية صنع القرار السياسي «فيكون المطلوب شرعيًّا هو: الاجتهاد في الحياة العامة لجلب المصلحة ودفع المفسدة، وفق شروطٍ وضعتها الشريعة، وأوصافٍ بعينها لا بد أن تتوفر في القائم بصنع القرار الشرعي الجالب للمصلحة والدافع للمفسدة».

كيف يمكن قبول مثل هذا القول من رجل يحمل دكتوراه العلوم السياسية في القرن الواحد والعشرين الميلادي؟ إن الرجل لم يقم بتفعيل أيٍّ مما تعلَّم سنين دراسته كلها بالمطلق وهو يعرفنا برأي الشريعة في عملية صنع القرار السياسي، فلا شيء فيما قال يشير بالمرة إلى سياسة بما هو مفهوم عنها. الرجل يعيش القرن السابع الميلادي وربما حتى العاشر أو الحادي عشر على الأكثر، فيعطينا الدرس لنتعلم كيف نصدر قرارنا السياسي وفق منظومة الشريعة الإسلامية مشروطًا بشروط تتوفر في متخذي القرار، الرجل لا يرى ما حوله بالمرة مثل كل رفاقه من المشتغلين علينا بالدين، يتوهم أن للدول أن تتخذ قراراتها السياسية محليًّا وفق شريعتها، غير عابئ بما حدث حوله من متغيرات عالمية

جعلت اتخاذ أيِّ قرار سيكون له تأثيره على بقية العالم، في زمن لم يعد القرار السياسي يتخذ محليًّا وفق شريعة محلية بشروط تتوفر في صانع القرار؛ لأن صانع القرار الإيراني يعجز عن إصدار قرار علني واضح وصريح بتصنيعه السلاح النووي، والدكتور فوزي خليل وكل جماعته يعجزون عن إعادة مبادئ الشريعة للعمل بها؛ لأنه وكلهم معه يعجزون عجزًا فاضحًا أمام العالمين من تطبيق وفرض الجزية على غير المسلمين في بلادهم، وعجز آل الشيخ الوهابية في السعودية عن منع القرار السياسي المطلوب دوليًّا بمنع الرقيق حوالي عام ١٩٦٣ ميلادية. وعجزت حكومة السودان عن تطبيق حدود الشريعة على مجتمعها، ولم تطبق من الإسلام سوى مظاهر شكلية كالحجاب والنقاب وإطالة اللحى. وحماس الفرع الفلسطيني للإخوان ظلوا يطلبون السلطة لتطبيق شرع الله، وها هي حماس حتى اليوم تعجز عن تطبيق الشريعة، التي زعموا أنهم إنما يريدون الحكم من أجل تطبيقها، ويعجزون جميعًا عن إعادة التسري بالجواري بيعًا وشراء وسبيًا لإقامة قصور الحريم. ودول العالم الإسلامي بحكم انتمائها لعالمها وأممه المتحدة وقوانينه، تعجز جميعًا من شرقها إلى غربها عن إعلان إقرار فقه الجهاد الإسلامي كقانون حرب تعمل بموجبه قواتُها المسلحة، حتى أصبح «فقه الجهاد والقتل على الظنة، وحروب الإبادة الصفرية ضد الشعوب والقبائل الأخرى وعدد السبايا وطرق قسمتهن بين المؤمنين، وكذلك فقه العبودية برمته من بابه الأول إلى آخر صفحة في بابه الأخير بين دفتي القرآن وكتب السير والأخبار والطبقات والصحاح وكل علوم الدين» أصبح كلُّ هذا من قبيل الروايات التاريخية، ولم يعد بإمكان أيِّ دولة إسلامية أن تصرِّح به أو تبوح به خارج مدارس التعليم الإسلامي، أو ربما في خطبة عصماء في هذه القناة الخاصة غير المحسوبة على أي حكومة، أو في ذلك المسجد، هذا، علمًا أن فقه الجهاد كان الفريضة العظمى وكان أعظم مجلب لأعظم مصلحة عامة، كما يريد خليل، حيث كان يزود خزائن الدولة بالمال والقصور والنساء والعبيد. إن الدكتور فوزي وحكوماته ووزاراته وشعبه مرغمون جميعًا على القبول بالشرعية الدولية بالقوة الجبرية، فخرج المسلمون على شريعتهم بالإكراه علنًا وخضعوا للشرعية الدولية رسميًّا، والشرعية الدولية هي شرائع لا شأن لنا بها، ولم نتقدم للمساهمة فيها ولو مرة واحدة بمادة من مواد شريعتنا الإسلامية لعدم صلاحيتها لزماننا، وأن من وضع الشرعية الدولية هم غير المسلمين من أمريكا لإنجلترا لفرنسا للصين لروسيا. وجاء قرار هؤلاء السياسي التشريعي ملزمًا للعالم أجمع، ولا علاقة له بالمنظور الإسلامي الذي يحدثنا عنه أستاذ العلوم السياسية.

وحتى نصدق الدكتور ونستمر في قراءة ما يطرحه علينا، كان عليه أن يُشعرَنا أن لاستهلاك الوقت في قراءته فائدة ومصلحة، بأن يشير لنا مثلًا إلى عدد مرات رفضنا لقرارات الأمم المتحدة وتنفيذ هذا الرفض وما ترتب على هذا الرفض، منذ أغلقنا مضيق العقبة بوجه السفن الإسرائيلية وهذا حالنا من سيئ إلى أسوأ حتى اليوم.

وقبلها عندما رفضنا قرار التقسيم الدولي لفلسطين فكانت النتيجة هزيمة مروعة لكل الدول العربية، وضياع أراضٍ عربية ضعف ما كان مقررًا في التقسيم الدولي.

حتى نستوعب ونعلم بقدرتنا على اتخاذ القرار السياسي وفق شريعتنا، هل بالإمكان أن تقوم دول العالم الإسلامي برفض قرارات الأمم المتحدة بقيام إسرائيل في قلب العالم العربي الإسلامي؟ هل بالإمكان رفض الدولة العلمانية التركية وإصدار القرار بتكفيرها، وهي تردد كلَّ يوم أن لا علاقة لها كدولة بدين الإسلام لأنها دولة علمانية، رغم أنها كانت آخرَ معقل للخلافة الإسلامية منذ بضع عشرات من السنين.

إن الدكتور خليل ورفاقه يكذبون على شعبنا، ويغشون المسلمين بتقديم ما يوعز بأننا أهل قدرة، وأصحاب منعة، لدرجة أن بإمكاننا العودة بالبلاد إلى زمن العبودية والظلمات، ولا يبقى من ترداد تلك الأقوال سوى ترك أثرها الجارح في النفس الإسلامية وإشعار الشعوب الإسلامية بالدونية بين الأمم، ومع التأجيج المستمر في إعلامنا لمشاعر العداء الإسلامي لغير المسلمين، لا يبقى للنفس كي تطمئن سوى أن تقتل وتُقتَل، لا يبقى بيدنا سوى الإرهاب؛ سلاح الضعيف والمشلول القدرات.

إنهم يغشون شعبنا وهم يتحدثون عن وهمٍ اسمه دولة دينية إسلامية سننتصر بها ونسود العالمين، ويستخرجون لها الأدوات والقرارات والشروط، بينما تاريخ الإسلام كله لم يعرف شيئًا اسمه الدولة الدينية أو الإسلامية سوى زمن الرسول وحده، وكانت في ذلك الوقت عبارة عن تجمع قبلي يدين بالولاء لسيد واحد من قبيلة بعينها أصبحت فيما بعد هي السيد المطلق، ولم تكن بالمرة دولة بالمعنى العلمي المفهوم، حتى إن اسم الدولة أو الحكومة بما نفهمه منه اليوم، غاب بالمرة وبالمطلق عن كل التاريخ الإسلامي منذ جاء جبريل باقرأ وحتى اليوم؛ لأن رب الإسلام لو كان يريد دولة لدينه، لخلق لها الجماعة التي تضع ذلك وتدرسه وتطبقه وتضع له مواصفاته وشروطه ومؤسساته التي تُشرف على تنفيذه وتحميه، وهو كله الكلام الذي لم يكن معلومًا زمن الصحابة ولزمن بعيد بعده، حتى ظهور ابن تيمية وسياسته الشرعية وابن القيم وأعلام الموقعين وحسن البنا والإسلام هو الحل. لو أرادها الله دولة إسلامية لخلق هؤلاء زمن الدعوة ليجلسوا حول الرسول ويشيرون عليه بما يقولونه لنا اليوم، ويعظونه به كما يعظوننا، ولقامت الدولة مواكبة

لقيام الدين، ولكانت قد جعلت العالم كله ديار إسلام منذ قرون مضت، وكان الله قادرًا أن يخلق الدكتور فوزي خليل زمن الدعوة مع فريق من الإخوان والأزاهرة ليعلِّموا الصحابة معنى الدولة وشروطها، بدلًا من أن يظل الإسلام والنبي والصحابة غير عارفين بها ولا بطريقة اتخاذ القرار السياسي حسب الشريعة، ويظل إسلامنا طوال تلك القرون ينتظر الدكتور فوزي خليل ليكتشف الدولة وشروطها في الشريعة الإسلامية، لكن بعد أكثر من أربعة عشر قرنًا، ولكان وجود فلاسفة الدولة الإسلامية مع نظريتهم في المساواة والعدل والحريات والحقوق زمن النبي، كفيلًا بقيام هذه الدولة المتحصنة بالشريعة ولما ظهر في تاريخنا الحجاج بن يوسف الثقفي، ولا يزيد بن معاوية، ولا هتك المسلمون أعراض بنات مدينة رسول الله، ولما أبادوا آل بيت الرسول، ولما حدثت الفتنة الكبرى لأنها كانت ستكون دولة حاكمة ذات مرجعية قانونية واحدة للجميع، تطبَّق على الجميع لا أن يدَّعيَ كلُّ فريق أنه الإسلام الصحيح ليقتل الفريق الآخر.

الدكتور خليل بموضوعه هذا يعلن أنه في موقف المعارضة، والمعارضة الإسلامية والمتشددة تحديدًا، ولكن بما أنه موظف في جهاز حكومي وإداري كبير، فإنه لا يذهب لإظهار دوافعه الحقيقية من أجل استيلاء جماعته ومن هم مثله على السلطة، إنما هو يقدم دافع ظاهري هو مصلحة الناس، فيقدم للناس «جلب المصلحة ودفع المفسدة»، يقدم لهم صالحهم كهدف أساسي يسعى إليه وكواجهة يختبئ وراءها بمشروعه الحقيقي، وقد تمرس هذا التيار الإسلامي بفن التخفي والتنكر، وبإشراك الناس نظريًّا في مشروعه، فيقدمون للناس حلولًا يبدو الناس مشاركين فيها وطرفًا من أطرافها، وعبر شعار هو الإسلام هو الحل، يمكن تقسيم المصلحة والمفسدة، فيستفيد أهلُ الدين كراسي الحكم، ويستفيد الناس حل مشاكلهم، مصحوبًا ذلك الحل بالرضى الإلهي مما يعني أنه مضمون النجاح مائة بالمائة. وإن لم يتمَّ حلُّ المشاكل ولو واحد بالمائة، فيكفي الله خيرَ ضامن لأجرهم في الآخرة. والحكاية كلها وهْم في وهْم؛ فلا الله أعلن عن ضمانه هذا المشروع للناس، ولا هو أعطى توكيلًا للإخوان نيابة عنه في الأرض، ولا توجد مشاركة حقيقية للناس، ومن ثَم لن يبقى من كل ما قيل سوى زيادة المفسدة والمزيد من ضياع المصلحة.

والناس أو المسلمون عند هؤلاء هم أعضاء جماعة الإخوان المسلمين فقط، وإن أراد المسلم مكاسب حقيقية ملموسة فعلية عينية، أن يلتحق بعصابتهم للمشاركة في الثورة على الظلم الحكومي القائم، والتمرد عليه لاستعادة عدلنا الإسلامي المفقود، ويتم ذلك بالتشويه الإعلامي المستمر لسمعة الحكومة بحسبانها أُسَّ كلِّ فساد، بل وأنها النموذج لأسوا فساد

ممكن؛ لأنه نوع خاص من الفساد، إنه النوع الذي أدَّى إلى سوء علاقة الرب برعيته، وأبرز الأدلة على ذلك هو امتناع السماء عن الاستجابة لدعاء الرعية على الحكومة؛ لأنه كان يكفي في أصل الشريعة أن ندعوَ عليها دعوة رجل واحد بدعاء المظلومين، آناء الليل وأطراف النهار لتسقط شذرَ مذرَ، لكننا ندعو وهي لا تسقط، إذن ثمة خلل في علاقتنا بربنا حتى إنه لم يعُد يستجيب لدعائنا وبكائنا وتضرعنا إليه، ولا يبقى من حلٍّ سوى إزاحة الحكومات الكافرة، هنا سيعلم الله أننا قد أصلحنا ما بأنفسنا وقومنا الخلل ومحقْنا الكفر، ومن ثَم يصالحنا ويستجيب لدعواتنا في تدمير إسرائيل وإزالة أمريكا، عندما نصل بأهل الإسلام إلى السلطة ليطبقوا علينا شرع الله كعلامة خضوع كامل له كخطوة أولى على الطريق الصحيح.

لقد علم المشتغلون علينا بالدين أنه لا بد من إشراك الناس في مشروعهم ولو وهمًا، بجعل الناس أصحاب المصلحة التي سيحلها لهم المتأسلمون عندما يحكموننا عن طريق الرب، وليس عن مشاريع واضحة معلنة تحيطنا علمًا بها كبديل صالح لما تراه فاسدًا، وحتى هذه اللحظة لم نقرأ برنامجًا علميًّا واضحًا لحل مشاكل الوطن تقدَّم به أيٌّ فريق من تلك الفرق المتأسلمة.

ولمزيد من التجييش يقدمون الأدلة للمسلمين على كفر الحكومة، بالبنوك الربوية، ووجود الخمارات في البلاد، والصلح مع إسرائيل، والفن الخليع الهابط، وهو ما يجعل الحكومة الحالية عائقًا أمام تعاون الرب معنا واستجابته لدعواتنا.

هؤلاء عندما يفعلون ذلك هم صادقون مع تاريخهم؛ فقد كان تداول السلطة عند أسلافهم يتم بدعاية تقوم بها المعارضة مع دعوة لإشراك الناس في ثورتهم، ثم الانقلاب من بعدها على الناس، معاوية فعلها مع علي ومع المسلمين من بعد، أبو العباس السفاح أعلن عدم شرعية الأمويين حسب المواصفات القياسية الإسلامية الشرعية، وإنه إنما قام يطالب بحقوق الله وهي حكم الهاشميين وبني العباس تحديدًا من آل البيت، وبهم سيقيم دولة البر والتقوى والعدل والإحسان والدين، فأقام دولة القتل والذبح والطغيان.

إدخال الدين في موضوع الدولة والحكومة، يسوغ لكلٍّ أن يرى ما يراه من تفسير لمقصود الشرع، ولإثبات خروج الحكومة على الشرع، وهو ما أدى إلى سوء العلاقة بالله، والحل بالعودة للشرع.

كلهم بلا استثناء لا يريدون تغييرَ الحكومات القائمة لأنها أدت إلى تخلُّف شعوبها، ولا لأنها أهملت الزراعة، أو لأنها فرَّطت في حقوق عامة للمواطنين كالمسكن والعلاج والعمل،

أو أنها قصَّرت في حفظ الأمن والمرور وسيادة القانون، أو أنها قصَّرت في مواجهة الكوارث، فكلٌّ هذا لا يخطر لهم؛ لأنهم لا يرون الحكم أبعد من كونه نزاعًا على ميراث، ولمن يئول هذا الميراث؟ نفس النزاع كان هو المؤسسَ لحكم الراشدين وفِتَنهم العديدة، كان نزاعًا حول من هو الصاحب الشرعي للميراث، والرعية والأوطان هي التركة. في كل انقلاب قامت به فرقةٌ للاستيلاء على الحكم لتنزيل الشريعة وصالح الدين والديان، لم تخفِّض الجباية عن الناس بل ضاعفتها، ولم تقلِّل من الضرائب بل اعتصرت الناس اعتصارًا، ولم تلغِ العبودية بل زادت من عدد العبيد. كان التغيير المطلوب وما زال هو إجابةً على السؤال: من يحقُّ له امتلاك الأرضين بما فوقها من رعية؟ بإرضاء رب الدين بتفعيل شريعته، وهي الشريعة التي استخدمها كلُّ الفرقاء لإثبات فساد شرعية بقية الفرقاء، فكان أن أصبح كلُّ المسلمين كافرين في نظر كل المسلمين.

يقول أستاذ العلوم السياسية الدكتور فوزي خليل: إن المنفعة العامة (جلب المصلحة ودفع المفسدة) ستكون بالفتوى وبالاجتهاد، ويسميه الاجتهاد السياسي الإسلامي، وهو أمر يركن إلى تعريف للمصلحة العامة بما يراه لها من هو أعلم بمصالحنا منا، قياسًا إلى شريعة الله الذي هو أعلم بمصالحنا منا. لا يرى هؤلاء حولهم في الدنيا أن صالح الناس العام لم يعُد بيد من يفتي فيه من أهل العلم الديني والتقوى العارفين بالشريعة، ولا بيد من يريد الاجتهاد ليستنسخ لنا من الشريعة القديمة شريعةً قديمة برداء محدث. المصلحة العامة هي التي يحددها الرأي العام، من يحددها هم الناس وليس المشايخ والمفتون والمجتهدون، ذلك كان زمان المماليك وأبي الحجاج الثقفي وليالي هارون الرشيد، ويوم نحس الخليفة الذي يعدم فيه أول من يصادفه من رعيته، ويوم سعده الذي ينعم فيه على أول من يصادفه منهم.

اليوم من يقرر الصالح العام هم الناس، هو رأيهم العام. اليوم يصبح الاجتهاد عملًا ضد السلام العام للمجتمع المدني المحلي، وضد أمن وسلام المجتمع الدولي؛ لأن استدعاء ذلك الزمان بما فيه من الجهاد والسبي والفيء واحتلال العالم لإدخاله في نور الله؛ كفيلٌ بتهديد الأمن الوطني والعالمي كله.

لكن لكي يكون الرأي العام معبرًا عن مجتمعه حقًّا، فلا بد أن يتمَّ ذلك في مناخ من الحرية في التفكير وفي القول وفي الاعتقاد، وفي اعتياد وجود آراء مخالفة يمكن أن تنتصر هي في السجال وتعمم نفسها على الرأي العام لثبوت نجاحها. الشرط الأساسي لرأي عام سليم هو أن يكون المجتمع قد أَلِف واعتاد التعددية في الرؤى، لأن رأيًا واحدًا سائدًا يُشكِّل

عقلًا مجتمعيًّا كاملًا وفق قواعده وشروطه، حتى يصبح الناس كلهم طبعة واحدة؛ هو رأي عام مزيف، ملعوب فيه، وفي عقل المجتمع كله، ليصبح ضدَّ نفسه، ويتحول إلى مجرد صدى للفتاوي. في هذه الحال يصبح الرأي العام غيرَ معبر عن الصالح العام، إنما عن صالح فئوي تتحقق فيه الفوائد لرجال الدين وحلفهم، ولو قمنا بعمل قياس للرأي العام في بلادنا ستندهش أن تجده هو رأي رجال الدين الإسلامي بالتمام في كل شيء وفي كل شأن، وهو رأيٌ صنعه لدى الناس رجلُ الدين وليس الدين، بعدما أصبح رجل الدين رقيبًا على الرأي والفكرة، رقيبًا على الآراء الأخرى حتى لا توجد بالمرة ولا يبقى في السوق سوى رأي واحد للجميع.

رجل الدين الذي يبحث عن المصلحة ويدفع المفسدة، يراقب المصنفات والمطبوعات، يهرع وراء كلِّ مخالف في أي شأن بتهمة التكفير فلا يبقى حرًّا في المجتمع سوى رجال الدين كالعرب السادة القدماء، لهم وحدهم الحقُّ في القول في كل شيء والتدخل في كل علم وفن بالفتوى والتفسير، ولهم كلُّ وسائل التعليم والإعلام وتوجيه الرأي العام، حتى تم استئناس الرأي العام وتدجينه في حظيرة العباد الصالحين، هو النجاح الذي لا بد أن نعترف به لتيار الدكتور فوزي، بتحالف تحتي تمكنوا فيه من الاستيلاء على أجهزة توجيه الرأي العام في الدولة هم وحدهم ودون أيِّ رأي آخر غير رأيهم. إن الاجتهاد الذي يطلبه الدكتور فوزي لا يعبر عن الصالح العام ولا الرأي العام، فهو رأيٌ لا يقدمه المجتمع ولا يصنعه، بل هو رأى فئة وطائفة اختارت نفسها لمهمة الشياخة والفتوى، ومن ثم هيَّئوا الواقع كلَّه ليبصم على قراراتهم وفتاواهم وهو مغمض العينين، فأصبح رأيهم رأيًا عامًّا، بينما هو رأي خاص لجماعة خاصة، لتحقيق مصلحة خاصة، لهذه الجماعة بخاصة، وما أبعد ذلك عن صالح الوطن والمواطنين.

نتابع ما تطرحه الكوكبةُ الجديدة من المشتغلين بالإسلام السياسي، لإدخال الإسلام في كل مدخل ممكن من العمل السياسي، وضمن هؤلاء نتابع ما كتبه أستاذ العلوم السياسية الدكتور فوزي خليل حول كيفية صناعة القرار السياسي في دولة إسلامية تلتزم الشريعة عند صنع هذه القرارات.

يقول الدكتور فوزي: «إن عملية صنع القرار في الرؤية الإسلامية، بحكم مقاصدها ومرجعياتها، هي عملية ترتبط في تفاعلاتها بمفهوم التدبير، الذي يعني التفكير العميق والدراسة الواعية للأمور لتدبير الأمور في الأمة تدبيرًا يصلحها في الدنيا والآخرة.» ودعمًا لما يقول يقدم استشهادًا من كلام الإمام جلال الدين السيوطي في كتاب الأشباه والنظائر؛ إذ يقول: «إن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.»

هنا نجد أنفسنا بإزاء أكثر من سؤال، هل ما يطرحه السيد الباحث هنا هو رأي رجل دين أم رأي أستاذ علوم سياسية؟ لأن الأمر يستشكل علينا ما بين إعلانه عن علميته التي حازها بأرفع الدرجات على المستوى العلمي في دراسة السياسة، وما بين ما يقول لنا هنا، خاصة مع ما يستخدم من ألفاظ ذات نكهة سلفية ورنين إسلامي عتيق، فماذا يقصد مثلًا بالتدبير كمفهوم يرتبط بعملية صنع القرار في الرؤية الإسلامية؟ يعرفه بأنه تفكيرٌ عميق ودرسٌ واعٍ لتدبير الأمة بما يصلحها دنيا وآخرة. إذن التدبير تفكير عميق ودرس واعٍ من أجل ماذا؟ من أجل العثور على التدبير الذي يُصلح شأننا دنيا وآخرة. وهكذا تاه منا التدبير هل هو مبتدأ أم منتهي أم وسط عملية اتخاذ القرار السياسي، وهل هو وسيلة نصل بها مباشرة إلى صالح الأمة، أم أن التدبير هو هدف العملية «لتدبير الأمة بما يصلحها دنيا وآخرة».

ألفاظ زئبقية بلا معنًى محدد واضح يمكن أن تضيف إليها أو تحذف دون أن يتغير أيُّ شيء؛ لأنه في مساحة المفاهيم غير المتفق عليها يمكن لأي شيء أن يكون أي شيء، إن لم يعرفنا ماذا يعني بالتفكير العميق الذي هو التدبير المؤدي إلى التدبير؟ ولا كيف يتأتى لنا هذا التفكير؟ كيف ينشئه العقل البشري ليأتيَ بالشكل السليم؟ إن عبارات الدكتور وما يقدمه من مصطلحات يشير إلى إنها لم تأتِ بالشكل السليم، فليس من الضروري أن يؤديَ التفكير العميق الذي هو التدبير إلى صلاح الدنيا والآخرة؛ فالأساطير والخرافات كلها كانت نتيجة تفكير عميق وتدبير، الدكتور لا يفرق بين عقول تفكر، وأخرى تفكر لكنها لا تعرف كيف تفكر، المسألة هي كيف نفكر؟ لا أن نفكر تفكيرًا عميقًا والسلام.

ومثل هذا التفكير الذي يعرف كيف يفكر ليصل إلى نتائج يطبقها في الواقع فيؤدي للنجاح والصلاح والمصلحة والتفوق، له أصوله الفلسفية والتي تم اكتشافُها حديثًا في عصر النهضة على يد فلاسفة ومفكرين عظام، أسَّسوا لاكتشاف الجديد وإبداع ما لم يكن موجودًا، ووضعوا نظمًا حقوقية لحماية الكرامة الإنسانية، وأسَّسوا لعلوم السياسة وفق أدق المصطلحات، فليس عندهم تدبيرٌ بما يصلح الدنيا والآخرة، وإنما هناك تفكير علمي أنجز وحقق واخترع وأبدع واكتشف فأقام الحضارة الحديثة كأعظم حضارة عرفها الكوكب الأرضي.

وحتى لو قررنا التدبير كما يريد الدكتور فإننا سنعجز عن الوصول به إلى صلاح الدنيا وصالح الآخرة، لعدم أخذ الدكتور في الاعتبار بما وصلت إليه علوم السياسة وهي تخصُّصه الدقيق، وفق عمليات وآليات للتفكير والتعليم. ولأن صلاح الدنيا شأنٌ مدني

محض خالص لا دخل للدين فيه، وحتى إعمار المسجد الحرام والمسجد النبوي لم يقُم على تدبير وتفكير عميق، بل قام على علوم الهندسة الحديثة وفنون قام بها متخصصون. ولو كان التدبير هو منشئ الصلاح في الدنيا، لكان مسجد النبي هو أفخمَ بناء أُنشئ على الأرض لأن مدبِّره نبيٌّ وصحابه، بينما كان في واقعه بناءً شديدَ التواضع إذا قِيس ببيت ريفي في كفر من كفورنا. فالتفكير المؤدي للصلاح لا علاقة له بالدين أو بالإسلام أو بمصطلحاتهم السلفية؛ فالمصطلحات ليست أدوات سحرية تُفعل بمجرد النطق بها. أما التفكير العلمي فقام خارج النبع الإسلامي، وقام بجهود أبناء الحضارات السابقة على الإسلام، فتنوعت هندساتُها بتنوع أصولها الحضارية؛ فالمساجد في مصر غير المساجد في الشام غيرها في إسبانيا غيرها في جزيرة العرب، فشأن تدبير الدنيا شأنٌ إنساني أرضي بحت. أما شأن الآخرة فهو ما ليس بيدنا إنما هو بيد رب الدين؛ لأن الآخرة ترتبط بالدين والعبادات وأصول التوحيد ... إلخ، ولا دخل بتدبيرنا فيها، فلا نحن نستطيع زيادة ركعات العشاء ولا الصيام في يناير ولا الحج في أمشير. هذه شئون الآخرة، وهكذا لا تجد بين يديك لا صالح الدنيا ولا صالح الآخرة.

ويدهشك ما يرطنون به هذه الأيام حول أخذهم بالحداثة وإيمانهم بالديمقراطية كسبيل للتداول السلمي للسلطة، واكتشافهم أسلوبًا جديدًا يتناول المستحدثات بحسبانها كانت موجودة في صلب الإسلام، فأصبحوا يفعلون في علوم السياسة ما يفعله مصطفى محمود وزغلول النجار في العلوم الفيزيائية.

ورغم كل هذه المشقة التي يبذلونها، تبدر منهم فلتات لسانية تشير إلى المرجع والمصدر الأصيل الذي لا يحيدون عنه، أنظره يدعم ما يقول عن صنع قرار سياسي بلغة تبدو حداثية، بقول الإمام الشافعي: «إن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.»

القوم ما زالوا يعيشون زمنَ كان هناك من يتصرف على الرعية، وأن عليه عندما يتصرف أن يرعى مصالح رعيته. وبدون وعيٍ يُلقي الرجل بشهادة يراها لصالح حداثته، فإذ به ينتكس انتكاسة عنيفة إلى زمنه الذهبي السالف، زمن كان الخليفة هو المتصرف على الرعية. ولا تعلم هل فيما درس من علوم سياسية أن التصرف على الرعية هو شأن من شئون الرعية، وأنها هي التي ترعى شئون نفسها، وأنها ليست قاصرة، وليست مستعبدة لسيد فاتح كما كان زمن الخلافة، حتى نقيمَ لها سادة أوصياء مرة أخرى تكون مهمتهم تدبير شئون مصلحتها.

إن عبارة التصرف على الرعية تعني أن الرعية ليس لها حقُّ التصرف، هي الصورة التي تقبع في خلفيتها صورة الزمن الغابر عندما كنا عبيدًا وعلوجًا وأنباطًا وأهل ذمة

وأقنانًا وجواري وإماء وغوغاء وعوام، لا يرون الدنيا حولهم وقد أصبح رجال الدين والعبيد والجواري والعوام كلهم سواء لأنهم كلهم شركاء في وطن واحد، ومن أجله يصنعون قرارًا يعود على المجتمع بالمصلحة، أصبح الموالي وأهل الذمة يشاركون بالتفكير العميق لصنع القرار السياسي رغم أنف الإمام جلال الدين السيوطي.

المدهش في أمر سدنة الفكر الإسلامي اليوم في قولهم بالحداثة، هو تبنِّيهم لمبادئها من عدالة وحقوق إنسان ومساواة وديمقراطية ... إلخ، وتبنِّيهم في الوقت ذاته لمتصرف على الرعية منوط تصرفه بالمصلحة، وهو أمر يجد حل دهشته في ثقتهم أنهم قد تمكنوا من التحول بالمجتمع كله بعد تهيئته عبر وسائل الإعلام والتعليم والمساجد لقبول نظام المتصرفين على الرعية.

أما ما يدهش المتخصص في الدراسات الإسلامية، فهو من أين جاء الشافعي نفسه بهذه القاعدة الشرعية ومن أي حدث زمن الدعوة، أو من أي آية أو حديث خرج بها وجعلها أصلًا إسلاميًّا للسياسة الشرعية عند الدكتور فوزي؟

إن إناطة مصلحة المجتمع بالتصرف على الرعية لم يكن واضحًا عند المسلمين الأوائل، بل كان هو الغائبَ الأمثل بلا نظير، وكانت مصلحة المجموع هي آخر ما يعني المتصرف على الرعية، وإذا كان المفروض أن تكون المصالح واحدة غير متغيرة، فإن تاريخنا يقول إن كل خليفة من الخلفاء الراشدين قد تصرف على الرعية بطريقة غير التي تصرف بها الثلاثة الآخرون.

وإذا كانت مصلحة الناس هي المنوط بقرارات المتصرف عليهم حقًّا، فهل كان من المصلحة تغيير لغة مصر إلى العربية، فكان أن فقد المصريون والعالم كله وعاء حضاراتهم القديمة وهي خسارة حضارية فادحة ليس لمصر فقط ولكن للعالم والإنسانية أجمع، حتى تحولت آثارُ تلك الحضارة في نظر المصري المسلم اليوم إلى مجرد مساخيط. ولمصلحة من كان قرار إلغاء المصرية القديمة؟ مصلحة الحاكمين أم مصلحة المحكومين؟

لا يبقى من مفهوم المصلحة فيما تم طرحه حتى الآن، سوى عملية إشراك وهمي للناس لم تتحقق حتى في أفضل قرون التاريخ الإسلامي، هي ذريعة لإشراك الناس في استصدار تشريعات تجور على الناس، حتى إن تذمر الناس قالوا له بمنطق الدنيا إنها المصلحة العامة، وبمنطق الدين إنها إرادة الشريعة.

وإذا كان صنع القرار السياسي في عصر الخلافة الراشدة كان يتم وفق هذه الصياغات الكبيرة المحدثة التي يقدمها لنا الإسلاميون المحدثون أمثال الدكتور فوزي، فهلا عرفنا

حضراتهم كيف كان تدبير السيدة عائشة زوجة النبي ﷺ العميق لاتخاذ القرار بشن الحرب على ابن عم النبي وخليفته علي بن أبي طالب، وشقت على الإمام عصا الطاعة؟ كيف صنعت السيدة عائشة قرارها السياسي؟ وهل كان قرارها منوطًا بمصالح المسلمين؟ وكيف رفض معاوية إعطاءَ البيعة للخليفة الشرعي علي بن أبي طالب؟ وكيف صدر قرارُ إبادة آل بيت النبوة إبادة شاملة في مجزرة هي الخزي ذاته في تاريخنا العتيد؟ وكيف تم اتخاذ القرار السياسي منوطًا بالمصلحة لضرب الكعبة بالمنجنيق وتدميرها وحرقها على المستغيثين بها؟ هل كان هذا المجتمع مسلمًا أم غير مسلم؟ لقد كان هذا هو مجتمع الصحابة الذي يدعوننا إليه الدكتور فوزي وجماعته.

لا يشك أحد في سلامة إيمان الصحابة، لكن الواقع أن الإسلام لم يقصد إلى إقامة دولة يُتخذ فيها القرار السياسي من الشريعة، فلم تكن الدولة ضمن أهدافه بالمرة؛ لأنها لو كانت هدفه، فلا شك أن دولة الصحابة كانت هي الهدفَ النموذجي للدولة الإسلامية محققًا على الأرض، ولكن ما كان محققًا على الأرض هو مما لا يليق أن ننسبه إلى الإسلام ولا إلى رب الإسلام؛ فالرب لو أراد دولة لهيَّأ لها ما يجعلها أعظم الدول عبر كل التاريخ؛ لذلك لا يمكن أن نصف دولة كلها دم وقتل وفتن بأنها هي دولة الإسلام التي يريدون عودتنا لها كي ننجوَ مما نحن فيه اليوم فنستجير من الرمضاء بالنار، الأكرم للإسلام ألا تنسبه إلى الصحابة مهما علا قدرهم لأنهم في النهاية بشر بضعف ومطامع البشر، والأكرم للإسلام ألا ننسبه إلى تلك الدولة الراشدة أو غيرها؛ لأنها لم تكن دولة الإسلام بل دولة العرب ودينها الإسلام. كانت إمبراطورية العرب، وما جرى فيها من ظلم وسحق وحرق يعود إلى مطامع تخص البشر العرب الحاكمين ولا علاقة للإسلام كدين بهكذا دولة.

الدين الإسلامي طلب منا الإسلام، ولم يطلب منا الدولة، طلب منا أن نعبد الله ونطيعه أملًا في رحمته وكريم غوثه، ولم يطلب منا الانضمام إلى حزب الله أو حزب البعث، ولم يطلب منا الإسلام أن نستدعيَه اليوم لنستمع إلى رأيه الشرعي في عملية صناعة القرار السياسي، بينما لم تكن السياسة ولا الدولة ضمن شواغله أو اهتماماته أصلًا.

ويبقى أن نصف ما قال الدكتور بأنه عبارة نابية، فقولتُه «التصرف على الرعية»، عبارةٌ تُهين العقل وتشين المواطنين وتفرض عليهم الوصاية والهيمنة. أما كلامه عن التدبير والتفكير العميق فهي أدوات السحر والشعوذة، هي حركات بهلوانية كاذبة تعمد إلى إعطاء الإيحاء أنه يعمل بالعقل، بينما هو لم يعمل فيما قال حتى الآن سوى بالنقل.

الملاحظ أنهم الفريق الوحيد الذي ليس لديه أيُّ حل مبرمج لمشاكل الوطن، فهم يضعون شرطًا مسبقًا هو تمكينهم أولًا من الحكم حتى يأتونا بعد ذلك بالحل، فإذا كان

هناك حلٌّ فهل حرام إعلانه على الناس؟ أم أن الحل جاهز وموجود هو ونموذج الدولة الإسلامية الراشدة كما يعلنون في حالات أخرى؟

ولهذا السبب تحديدًا فإن المجتمع لا يبدو مقتنعًا بصدق ما تطرحه عليه فِرق الإسلام السياسي؛ لأنه لو اقتنع حقًّا وصدقًا لصار منهم، ولشاهدنا في مصر سبعين مليون لحية غير مشذبة وسبعين مليون لباس باكستاني. شعبنا خجول وحساس تجاه الدين فيقدم ما يثبت هذا الحياء فيقبل الحجاب ويطبق الشروط الدالة على الإسلام على الطرف الأضعف، لكنه لا يطلق لحيته ولا يربط رأسه برباط أبي الحكم أو أبي لهب. لو كان الناس مقتنعين حقًّا لشاركوا في تغطية الإخوان المسلمين في الانتخابات بالحضور بنسبة ١٠٠٪ وليس ١٥٪. الناس منسحبون من مباراتكم يا دكتور فوزي؛ لأنهم يعلمون أنه صراع على الحكم وأنه ليس لهم ولا لدينهم مصلحة فيما يحدث.

نتابع معًا استكشاف مجاهل الخطاب الإسلامي السياسي للعثور على ما يمكن التعامل معه، رغم خداع هذا الخطاب ومخاتلته وعدم شفافيته ولا وضوحه ولا تدقيق ما يقول من ألفاظ أو عبارات. نتابع أستاذ علوم سياسية يضع لسياستنا في الدولة الإسلامية المقبلة طريقة صنعها للقرار السياسي بالاستناد إلى الشريعة، حتى يتحقق الوئام ونكون قد أصلحنا بما في أنفسنا فينصرنا الله على القوم الكافرين.

يقول الدكتور فوزي خليل في: «إن لدينا قواعد صارمة وضعها علماء الشريعة يجب توافرها في القائمين على إعداد القرارات ذاتها، ومرجعية هذه القرارات.»

انظر هنا إلى اللغة والتعبير، علماء الشريعة وضعوا لنا قواعد صارمة، ولا تفهم لماذا علماء الشريعة دون غيرهم هم من يضع لنا القواعد طوال الوقت، وهي القواعد التي يصفها بأنها «صارمة». ولا تفهم كيف تلتقي الصرامة في التشريع مع ما يغنيه علينا بطول موضوعه، هو وغيره من فريقه، عن ديمقراطية التشريع الإسلامي.

إن الصرامة هي الجمود، وعكس الصرامة هو السلاسة والليونة والمرونة؛ أما الصرامة والحدود القواطع والأمور المنتهية غير القابلة للنقاش، فكلُّها مما لا يتفق لا مع الديمقراطية ولا مع الكرامة ولا مع الحرية. إنه يضع لنا هنا صنفين من البشر، صنف يسوس بشريعة الله ويضع القواعد الصوارم والحدود والقواطع، وصنف مسوس هو الرعية، عليه الطاعة بدون نقاش. هكذا سيحكموننا يا مسلمين ... هكذا!

إن الصرامة هي إحدى وسائل التعامل مع العبيد، ولا تصدر إلا عن قلوب صارمة حجرية تتفنن في صرامتها، وتغالي في احتداد هذه الصرامة يومًا بعد يوم. التشريعات

الصارمة لا تعرف التسامح ولا الرأي الآخر ولا المحبة ولا الإخاء ولا الليونة ولا التيسير على الناس ولا الرفق بالإنسان ولا بالحيوان. إن الصرامة مكانها الوحيد هو عندما نكون في حالة عداء وحرب مع دولة أخرى، الصرامة لا تكون بين أعضاء المجتمع الواحد؛ لأنهم إخوة لا أعداء؛ إخوة وأهل وأصدقاء على قدم وساق ليس بينهم سيد يفرض صرامته، ومسود يطيع وهو مصروم.

إن الصرامة التي يُعجَب بها المتأسلمون بشدة كما نرى، مأخوذة من تاريخ مضى وانقبر، كانت تُناسب زمنها وتتفق مع وقائع قديمها، حيث الحكم بالسيف والعقاب بالسوط وأيضًا بالسيف وبالرجم، الحاكم أو حد مطلق النفوذ في التصرف على رعيته. إن أدبيات الصرامة هي ما تغص به أرفف مكتبتنا التراثية، تُسبب لمن يقرأها اليوم الألمَ والوجع لما كان يلحق بالعباد في دولة الصرامة من ظلم وطغيان يفطر الأكباد، وتشرح حال الرعية في عصور الظلام حيث في كل اتجاه قواعده صارمة لا تعرف الرحمة، كما أنها لا تعرف أيضًا تيسير الإسلام كما كان في بكارته الأولى، قبل أن يصيبوه بالجهامة والغلظة بما أضافوه له عبر العصور، فأينما مددتَ يدك في تراثنا وجدتَ كنوزًا من قصص الآلام والجبروت، أسوق لكم نموذجًا لطيفًا منه نقرأه معًا من صبح الأعشى للشيخ أبي العباس القلقشندي؛ إذ كتب يقول: «وهذه نسخة مرسوم كتب به عن نائب المملكة الطربلسية إلى نائب حصن الأكراد، بإبطال ما حدث بالحصن من الخمارة والفواحش، وإلزام أهل الذمة بما أجرى عليهم أحكامه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، في أواخر جمادى الأولى سنة خمس وستين وسبعمائة وقد جاء فيه: وأما أهل الذمة ممن رُفع عنهم السيف إلا بإعطاء الجزية والتزام الأحكام، وأخذ عهود أكيدة عليهم من أهل النقض والإبرام، فليتقدم الجناب الكريم بإلزامهم بما ألزمهم به الفاروق رضوان الله عليه، وليلجئهم في كل أحوالهم إلى ما ألجأهم إليه، من إظهار الذلة والصغار، وتغيير النعل، وشد الزنار، وتعريف المرأة بصبغ الإزار، وليمنعوا من إظهار المنكر والخمر والناقوس، وليجعل الخاتم أو الحديد في رقابهم عند التجرد في الحمام، ويلزموا بغير ذلك من الأحكام التي ورد بها المرسوم الشريف من عدة أيام. ومن لم يلتزم منهم بذلك وأعلن بكفره وأعلى حكمه، فما له إلا السيف وغنم أمواله وسبي ذراريه وما في ذلك على مثله حيف. فهاتان مفسدتان أمرنا بإلزامهما فرارًا من سخط الله تعالى وحذرًا منه، إحداهما إبطال الحانة، والثانية إخفاء كلمة اليهود والنصارى، فليقدم الجناب المشار إليه باستمرار ما رسمنا به، ونرجو من كرم الله تعالى استمرار هذه الحسنة مدى الزمان، وليقمع أهل الشرك والضلال بما يلزم من الصغار عليهم والإذلال.»

هذه هي دولة الشريعة التي كانت تطبق الشريعة بدقة وهي الدولة التي يريد أن يستعيدها لنا الدكتور فوزي خليل وإخوانه. ويفلسف لها ويؤسس بلغة معاصرة تناسب زماننا فيقول: «يغدو الاجتهاد في مفهومه الأصولي هو الأساس الذي يقوم عليه الاجتهاد في العملية السياسية، الهادفة إلى الوصول إلى القرارات، التي تستهدف حفظ مقومات المصلحة العامة.»

إذن هو يقول إن الاجتهاد في العملية السياسية يسير عبر هدفين؛ الأول هو الوصول إلى القرارات، والثاني هو هدف هذه القرارات وهو أن تكون مهمتها حفظ مقومات المصلحة العامة، وتكون المصلحة العامة هي المحور الذي تدور حوله عملية الاجتهاد، وهو كلام جميل لا بد أن نتساءل قبله: ما هي المصلحة العامة وكيف نعرفها؟ ربما يكون طرح الأسئلة سبيلًا للوصول إلى تعريف المصلحة العامة، فهل السعي لإقامة دولة دينية تمهيدًا لإقامة خلافة إسلامية إمبراطورية من المصلحة العامة؟ لأنه سيترتب على ذلك حتمًا المصادمة مع دول العالم والمجتمع الدولي، وإعلان تمرد على الشريعة الدولية المتمثلة في مجلس الأمن والأمم المتحدة والقانون الدولي ومعاهدات جنيف.

سؤال آخر: هل من صالحنا العام أن نظل محكومين بإفتاءات تنهال علينا من كل فجٍّ عميق في كل طريق وفي كل مكان؟ إن المصلحة العامة شأنٌ شعبي يخص الجميع، وليس مصلحة لجماعة محظورة أو لفريق من الشعب دون فريق آخر.

إننا كي نتعرف على صالح مجتمعنا العام، نحن في حاجة أولًا إلى رأي عام رشيد يحدد لنا المصلحة العامة ويعرِّفها ليأخذ بها المشرع، وقبل هذا وذاك نحن بحاجة لفكِّ أَسْر الرأي العام وإطلاقه حرًّا، بأن توضع أمامه خيارات وبدائل أخرى يمكنه المقارنة بينها والمفاضلة قبل الاختيار. وقبل كل ما سلف وكي نوجد حرية تصنع رأيًا عامًّا رشيدًا، علينا تحطيم الأنصاب والأوثان التي صنعها لنا رجالٌ يشتغلون بالدين وليسوا هم الدين، إنما هم من يلعبون بالدين وبنا ويتحصنون بالدين ضد كل المجتمع. لن توجد حرية ولا رأي عام رشيد يمكنه تحديد صالحه العام طالما كانت قلعة رجال الدين زاخرة بالرماة المتمترسين بمقدساتنا، الذين لا يجدون غضاضة أبدًا في خلع المواطن من الملة بشديد البساطة، ويقتلون مفكرًا مثل فرج فوده بعد صدور فتوى بتكفيره من الأزهر، وينفون نصر أبو زيد من الأرض المسلمة لتأويه بلادُ الكفرة وتحميه من عذاب رجال دين الإسلام وغضب سماحتهم وقاتم لطفهم وعسر تيسيرهم؛ لأن الرأي العام للمسلمين قد تم استئناسه واستعباده بمخترعات الإعلام الحديثة. أليس من قتْل الرأي الحر مصادرة الكتب والروايات ومحاكمة الكتَّاب والمفكرين بتهمة التفكير؟

إن أحداث ميدان الأزهر ودهب وشرم الشيخ والعريش واغتيال الزعيم المصري الوحيد المعاصر الذي آزره رب العزة ونصره وأيَّده، يوم عيد نصره ونصر مصر كلها. اغتالوه رغم الماثل أمامهم من تأييد رباني، ثم حاولوا اغتيال سلفه في أديس أبابا، وقتلوا فرج فودة وطعنوا رجل نوبل العبقري رحمه الله، وطلقوا نصر من ابتهال وكفروا سيد القمني وحاكموه مرتين لولا لطف من الله وتأييده فحاز البراءة، فإن كان الحديث يقول: من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما، فهو ما يعني أن الأزهر الذي طالب محاكمة سيد القمني، هو من باء بها، أليس كل هذا الذي يحدث اعتداء صارخ على حرية الفكر؟ أليس الادعاء بأن الإسلام دين ودولة هو دعوة لعودة الاستبداد الخليفي والإرهاب الفكري، لسلب الناس حرياتهم باسم مطالبة رب العزة لنا أن نقيم له دولة في بلادنا، يرأسها نوابه من الإخوان المسلمين؟

من صالحنا العام أن نعيش كبقية البشر في الدنيا أحرارًا، لنا الحق في التفكير والإعلان عن نتائج هذا التفكير للناس، من صالحنا أن يكون لنا حقوق إنسان كاملة غير منقوصة، من صالحنا العام أن نرفض عودة العمل بنصوص الدين في دولة دين تنص على العبودية والجزية وجناح حريم. لقد نسخت القوانين العالمية والرأي العام الدولي العملَ بآيات العبودية والجزية، وهي حتى الآن في فقهنا من نوع الناسخ من الآيات وليست من نوع المنسوخ، الاتفاقات الدولية نسخت الرق من الدنيا رغم أنه غير منسوخ في القرآن، ووافق المسلمون غير راضيين بل وبعد مقاومة، وتم نسْخ الرق من حياة المسلمين بعد أن قالوا للأمر الدولي بهذا النسخ: سمعنا وأطعنا.

قرارات الأمم المتحدة نسخت فقهًا كاملًا بما يرتبط به من حديث وقرآن هو فقه الجهاد والسبي وتغيير أديان الناس بالسيف، اليوم لم يعد هناك خُمس ولا فيء ولا من قتل قتيلًا فله سلبُه، حركة التاريخ نسخت أحكام الرجم والجلد والقطع والجزية.

ورغم درس السماء في التغيير والتبديل والنسخ والرفع والإنساء لآياتها بما يجاري حركة الواقع المتغير المتطور، ورغم اتفاق العالم على إلغاء الرق والجزية فتوقفت الآيات عن العمل، فإن فقهاءنا يرفضون إعلان هذا الإلغاء بما هو في المصلحة العامة للبلاد والعباد؛ لأنهم لم يجرؤا كما جرؤ سلفُهم الصالح على إلغاء تفعيل أحكام لتجاوز الزمن لها، مثل إلغاء عمر لمتعة الحج ومتعة النساء والفرض المعروف بسهم المؤلفة قلوبهم، وأن الرب عندما نسخ آيات، وأن الخليفة عمر عندما نسخ العمل بأحكام آيات ظلت منسوخة بأمره إلى اليوم كإلغائه سهم المؤلفة قلوبهم، ودون تدخل جبريل أو السماء، كان الهدف من النسخ في الحالتين هو مواءمة متغيرات الواقع الأرضي وتطورها من أجل الصالح العام،

وتُعَد ظاهرة النسخ في القرآن من أبرز ظواهر مواءمة المقدس الإسلامي للمتغيرات، بحيث كان يُجري تعديلاتٍ على ذاته توافقًا مع هذا المتغير واعترافًا به، من أجل مصالح المجتمع العامة التي لا بد أن تُساير التطور.

تتوافق أيضًا ظاهرةُ النسخ في الوحي مع قانون الكون كلِّه وهو التغير والتطور، وضرب لنا منها القرآن الأمثال لنفهم ونتغير عندما يكون التغير مطلوبًا، وحدثنا عن قوانين سقطت بحكم حركة التاريخ كما في نسخ الأحكام للأحكام؛ لأن التاريخ لو تجمد لما هاجر النبي ﷺ، ولما انتصر في بدر، ولظلت الآيات المكية فاعلة، ولكان القرآن كله مكيًّا داعيًا للمسالمة والمعاملة بالحسنى والصبر الجميل، لكن التاريخ تحرك فظهر الطارئ الجديد، حتى جاءت آية السيف لتنسخ آيات حرية الاعتقاد وأي تفكير خارج المقدس الإسلامي تحديدًا. والتاريخ ما زال يتحرك والدول من يومها تقوم وتسقط لتنتهي ويقوم غيرُها أحدث منها وأقوى، وأكثر نظامًا وانضباطًا لما حصلته من خبرة سابقة تؤدي إلى تحسُّن نوعي مع تراكمها، فتتحقق العدالة اليوم بأفضل مئات المرات مما كانت بالأمس، حتى لو كانت محكومة بقوانين مقدسة، فلم يعُد لدينا عبيد ولا سبي ولا نكاح الإماء، وأمكن محاكمة الطاغية وشنقه علنًا، وما زالت حركة التاريخ تستهلك قوانينا وتخلق الأكثر منها إنسانية. لقد ذهبت حركة التاريخ بقوانين حمورابي وبالحركة النازية والشيوعية، وكذلك نسخت الآيات المدنية آياتٍ مكية، وكذلك فعل التاريخ عندما نسخت قوانين اليوم الحقوقية نظام الجزية والعبودية والجلد والرجم والقطع والمنجنيق والسيف والرمح.

ومن ثَم لا يبقى مع موقف مشايخنا سوى أن يصمتوا أو أن يجترئوا جرأة عمر؛ لأننا نحن أصحاب الصالح العام، ونفهم من ديننا أن الله بمنهج القرآن الخاص جدًّا دون كل الكتب السماوية أن النسخ مطلب دوري كلما طرأ طارئ، وأن عمر عندما نسخ أحكام آيات وأوقف العمل بها نهائيًّا رغم أنها كانت فروضًا بالمعنى الدقيق للكلمة كان يُطبق تلك القاعدة الإسلامية الذهبية النادرة بين كل الأديان، كان النسخ في القرآن وعند عمر يهدف إلى الصالح العام للناس بما فعلا، فعل الله أولًا، وفعل الرسول مع أحاديثه نفس الفعل، وفعل عمر بفروض الله نفس الفعل، وأننا عندما نعلن أنه لم يعُد في صالحنا العام أن نتحدث عن جهاد أو هتك أعراض المهزوم أو سبي الأطفال والنساء، رغم وجود آيات بذلك، فهو ما لا يعني أننا قد كفرنا بالله؛ لأن الكافر بالله هو من ينكر وجوده وينكر قدرته الكلية، وهو ما لا ينكره أحد؛ لأننا نعرف الله ونعرف مقدساته ونؤدي له فروضه، كما نعرف أيضًا أنه ترك لنا مساحات حرة واسعة لم ترد في النصوص، وأننا أحرار في اتخاذ القرار فيها

بأنفسنا، وأن تلك المساحات اتسعت كثيرًا عن زمن النبوة لظهور متغيرات هائلة لم تكن موجودة زمن النبوة ولم تصدر بشأنها أيُّ أحكام، كما نعرف أنه ضرب لنا المثال بالنسخ عنوانًا لمبدأ إسلامي في التغير، وأكَّده عمر وزاد عليه أنه بإمكان المسلمين أن يفعلوا ذات الفعل في الواقع بدون وحي، فكفانا المثال لنتخذ ما يناسب الصالح العام لزمننا بعد مضي أربعة عشر قرنًا عن عمر الذي غيَّر بعد عشر سنوات واضطرته حركةُ الواقع إلى إلغاء العمل بنصوص قرآنية بل وبفروض.

كل هذا في جانب، ومفلسفو الدولة الإسلامية الآتية في جانب آخر، لا زالوا يتحدثون عن الوصول إلى الصالح العام عبر عملية الاجتهاد الإسلامي، أو كما قال الدكتور فوزي خليل: «يغدو الاجتهاد في مفهومه الأصولي هو الأساس الذي يقوم عليه الاجتهاد في العملية السياسية الهادفة إلى الوصول إلى القرارات التي تستهدف حفظ مقومات المصلحة العامة.»

المصلحة عامة، ويعلم الدكتور فوزي وبطانته ذلك ويفهمه، لكنه لا يرى الناس قادرةً على فهم مصالحها، يرون المسلمين دون العالمين أشدَّ الناس تخلُّفًا وعتهًا وكساحًا حتى إنهم لا يستطيعون معرفة صالحهم العام، فهناك من يعرف لهم هذا الصالح وليس مطلوبًا منهم أيُّ بذل جهد بهذا الخصوص، فسيقوم الشيخ عاكف أو الشيخ قرضاوي بالاجتهاد نيابةً عنَّا؛ لأن الاجتهاد ليس عبثًا مشاعًا بين الجميع؛ لأن المجتهد يجب أن تتوفر فيه شروطٌ صوارم، وعندما تطالع هذه الشروط ستجد أنها لا تتوفر إلا في المشتغلين بالدين على المسلمين، من الأزاهرة، ومن الإخوان المسلمين، ومن مشايخ التلفزة والفضائيات. ومع هذه الشروط يتم استبعادُ جميع المسلمين من الإعلان عن مصلحتهم العامة حتى لو عرفوها، لأنها إن صادمت رأيَ الشرع أو تصادمت مع مصالح راعي الشرع على الأرض من مشايخ، فإنها ستكون كفرًا وعصيانًا لله، ومن ثَم لا يبقى سوى اجتهاد الفقيه ورأْي الفقيه ومصلحة الفقيه إضافة بالطبع إلى جماعات المنتفعين والتنفيذيين في أجهزة الدولة، إن نظرية الاجتهاد تضيف إلى هؤلاء أيضًا الشيوخ المسلحين، الذين أمكنهم في ظرف تاريخي لن يتكرر أن يوقفوا حركة العراق نحو النور، بل وإعادته إلى زمن الحروب الجهادية، ويريدون أن يعيدوا مصر إلى دولة الخلافة بعد أن كانت أولَ دولة تتحرر من الخلافة على يد محمد علي عام ١٨٠٥م.

اللاعنف والخراب العاجل

إن لكل لفظة في أي لغة مدلولًا محددًا، يتصوره الذهنُ ويعرف معناه، لكن في عصر بذاته محدد زمنيًّا ومكانيًّا أيضًا بذاته له سماته المميزة؛ لأن اللفظ يكتسب مدلوله من الخبرة بالمكان والزمان والبيئة ودرجة التحضر ومكونات المجتمع وأنماطه الاقتصادية. فإذا تغيَّر المكان والزمان واستمرت اللفظة قائمة لم تندثر فإنها لا بد وأن تكتسب مدلولًا جديدًا يليق بهذه المتغيرات؛ فاللفظة حقيبة نضع فيها ما نشاء وما نحتاج إليه من أفكار ومعانٍ ودلالات ومفاهيم، ويمكننا الإضافةُ إليها وكذلك يمكننا الحذف منها وفق آليات المتغير الموضوعي، وربما تستمر اللفظةُ هي هي لكن مضمونها لا بد أن يتغير، كذلك دلالاتها وما نفهمه منها، كذلك يمكن أن تختفيَ هذه الحقيبة بالمرة وأن تظهر حقائب أخرى جديدة. وعليه فإن أيَّ نص تمَّ تدوينُه في زمن ومكان بعينه، فقد تمت صياغته وصبُّه في قالب زمكانه، فينطبع بطابع ثقافة مجتمعه، وتقاليده، وعاداته، وسلوكيات أهل زمانه وقِيمهم وقواعدهم الحقوقية.

ولا يمكن إدراكُ الفهم الحقيقي لدلالات أيِّ نص باستخدام ثقافة مختلفة عادة ما تؤدي إلى نتائج زائفة ومضللة؛ لأن النص هو حفرية لغوية تحمل صورة حية لمجتمعها الذي صاغها ومحيطها البيئي وزمانها.

ومع التطور تظهر ألفاظٌ وتعابير جديدة، مع ظهور الجديد دائمًا في حياة البشر من كشوف ومخترعات وعلوم طبيعية وإنسانية وقيمية وقانونية وأخلاقية ... إلخ. وتحمل هذه الألفاظ الجديدة تاريخَ ميلادها بدلالات زمن نحتها أو تخليقها، لتضاف من بعد إلى المعجم اللغوي لأصحابها ومخزونهم المعرفي، وتظل مستمرة لتحمل دلالات جديدة أو تتغير أو تختفي من اللغة.

مع التسارع الهائل في الكشوف والمتغير التطوري الصاعد للبشرية، حدث ذات التسارع على مستوى اللغة ميلادًا وموتًا وتطورًا. ففي مصر كانت هناك ألفاظٌ أساسية يعرفها الجميع لارتباطها بطبيعة البلد الزراعية زمانًا ومكانًا وبيئة، ظلت معلومةً حتى لأبناء جيلي، لتختفيَ من بعد مع ظهور الميكنة الزراعية المتطورة، وذلك مثل كلمة الشادوف والطنبور والنورج، لن تجد من يعرفها من أبناء القرية المصرية اليوم؛ فقد اختفى اللفظُ باختفاء الشيء، فكان الشادوف والطنبور لرفع المياه وهو ما لم تعُد له حاجة مع مكائن الرفع، واختفت كلمةُ النورج باختفاء النورج الذي كان آلة بدائية تفصل القشور عن الحبوب، لكن زمن النورج والشادوف والطنبور لم يكن أحد يعلم معنى كلمة تليفزيون أو كمبيوتر أو ريموت كنترول لأنه لم يكن عُرِف بعد في بلادنا.

وغير أسماء الأشياء هناك التعبيرات ذات الدلالات المعنوية، وذلك مثل «علاقة شريفة» بين ذكر وأنثي، فهي عندنا تعني عقدَ نكاح علني بين الزوج (الذي عليه دفع أجر المرأة مهرًا مفروضٌ شرعًا) وبين وليِّ المرأة، بينما ذات التعبير في مكان آخر بالغرب في ذات الزمان يحمل دلالة مختلفة تمامًا، فهو تراضٍ بين ذكر وأنثى ولا دور للمجتمع ولا للدين بالمنع أو بالسماح أو لتشريف العلاقة أو لتبخيسها؛ لأن الدلالة الجديدة ليست حلالًا أو حرامًا بقدر ما هي شأن شخصي لا دخلَ للدين أو المجتمع بها، بل إن مهمة المجتمع حمايتها ورعايتها؛ فدلالة العلاقة الشريفة في الغرب تقوم على حرية الاختيار والتراضي التي هي عندهم قدس الأقداس.

وقياسًا على ما سلف لا يعود هناك أيُّ معنًى للقاعدة الفقهية التي تقول: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.) والتي ربما جازت في التعميم على زمانها، لكنها لا تصح بالتعميم على كل مكان حتى في زمنها.

وطالما أن الإسلام قد ظهر في جزيرة العرب وبلغتهم في القرن السابع الميلادي، وحتى نفهم مقاصده الحقيقية، فلا بد أن نتعامل مع الألفاظ بدلالات زمنها، كما كان يفهمها أهلُ مكانها البيئي وظرفهم الاجتماعي والاقتصادي، وليس كما يشرحها لنا وعَّاظ أيامنا ليحملوها بدلالات لم يقصدها السلفُ ولا أرادته اللغة بل ولم تعرفه اللفظة أصلًا.

لمزيد من التدقيق نضرب أمثلة أخرى، فكلمة الناس الواردة على تكرار في القرآن والحديث والرسائل المدونة والنصوص الأخرى المختلفة لأهل ذلك الزمان، كانت تعني بالناس العرب وحدهم، ومع ازدياد عدد المسلمين أصبحت تخص العرب المسلمين وحدهم، وهو موقف نفسي ينعكس في اللفظ، وشأن مكرر ومعلوم حتى عند أقدم الشعوب المتحضرة؛

فالمصري القديم مثلًا كان يقصد بلفظ الناس المصريين وحدهم، وما عداهم أنواع أدنى من الكائنات شبه الإنسانية، وفي زمن الإمبراطورية المصرية تم السماح للأجانب بالتجارة في مصر والسكنى فيها؛ مما دفع الحكيم، نفررحو، وهو يتنبَّأ بنهاية العالم ومجيء يوم الدينونة للقول: «انظروا، إن نهاية الأيام تقترب، ألا ترون الأجانب في مصر قد أصبحوا من الناس؟!»

وهو نفس الموقف الذي تبناه الرومان فكانوا هم الناس وما عداهم برابرة، اعتزازًا بتطورهم الحقوقي والقانوني، وهو ما كان يدفعهم لرؤية المجتمعات التي بلا قانون في حكم التجمعات الحيوانية المتوحشة.

وكلمة مثل «الأرض» كانت تُستخدم في بلاد العرب الوعرة للدلالة على جزيرة العرب بالذات، وأحيانًا تتم إضافة دول العالم المعروف لبدو الجزيرة. وفي هذا الحال كان يفضِّل العربي لفظ «العالم» لكنه لم يكن يعلم ما يعلمه تلميذُ الابتدائي اليوم، وما تستحضره لفظة الأرض من دلالات ومعانٍ، فهي اليوم تستدعي النظام الكوكبي مقارنًا بالنظام النجمي الشمسي، مقارنًا بنظام المجرات النجمية، وخصائص كل منها، وأن الأرض ضمن تسعة كواكب هي المجموعة الشمسية، وأن للأرض خصائص أخرى فهي تتكون من خمس قارات وستة محيطات و... إلخ ... إلخ.

مثال آخر من لون المعاني المجردة، لفظ «القدرة»، كانت تعبر عند العربي عن القوة المادية والبدنية بإطلاق؛ ففي رسالة الغفران التي وصلتني بعد إعلان توقفي عن كتابة كفرياتي في روز اليوسف تحت التهديد بالقتل، جاء القول: «وحسبك أنك نجوت من قتل محقق، إي والله، بعد أن أعددنا البيان الذي كنا سننشره على الإنترنت بعد قتلك. وقد اعترض بعضُ الأُخْوة على إيقاف العملية، على اعتبار أن الزنديق لا تُقبل توبته وإن تاب، ولكن الأمير حفظه الله حسم هذا الخلاف بترجيح أن المرتد إن تاب قبلَ القدرة عليه تُقبل توبته، لقوله سبحانه: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾.» ا.هـ. وهو ما يقوم على عدم قبول الله إيمان فرعون عند الغرق وهو تحت القدرة، والمعنى أني قد تبت قبل أن يصل السلاحُ إلى عنقي، أو على الأقل قبل خطفي.

كانت القدرة هي القوة المادية بإطلاق، بينما اليوم أصبحت القدرة مخزنًا لقوانين العلم واصطلاحاته، فهي الفولت في الكهرباء، وهي الحصان أو الطن في المحركات، وهي الأمبير، وهي الأوم والوات في الصوتيات، وهي الريختر في الزلزال، وهي الأوزان الذرية ... إلخ، لكن أصحاب التهديد الإرهابي الذين ردوا على توقفي عن النشر برسالة الغفران،

يحفظون اللفظ في لفائف دلالاته القديمة ليحمل ذات الدلالات القديمة، وهو أسلوب مفهوم متسق، لا يعمد للتزوير والخداع والمراوغة اللفظية، وهو خطاب يقف في مكانه الطبيعي داخل منظومته دون تناقض؛ لأنه يحدد إدراكه وفق ما تمت كتابتُه بفكرِ وعقل مَن كتَبه يومَ كتَبه. المشكلة فيمن يزوِّرون علينا وعلى المسلمين كذبًا ونفاقًا، ويقدمون لنا ألفاظًا وتعابير من الماضي محمَّلة بدلالات من فكر وعلم وتقاليد وعادات وقوانين اليوم. المثير للرعب أن هذا الخطاب المخاتل يجد صدى لدى من يملكون القوة في العالم اليوم من دول عظمى، وتنطلي عليهم خديعتُه لأنهم خارج كلِّ تعقيدات الفِرَق الفقهية المتراكمة عبر الزمن، ومن ثَم لا يملكون أدوات النفاذ للدلالات الحقيقة لما يطرحه الإسلام السياسي على عالمنا اليوم، فيتصورون ذلك اعتدالًا بعكس التطرف الدموي، ويفهمون عنهم أنهم قوم وسطيون يدعون للمحبة والتسامح والمساواة، ويتلهفون على الديمقراطية تلهفًا، بينما شاعرهم الأمجد يشرح شأن العرب قائلًا:

نحن أناس لا توسُّطَ بيننا   لنا الصدر دون العالمين أو القبر

لكن هذا الفريق المعتدل الوسطي الديمقراطي هو نفسه من يحدثنا عن المقاومة الشريفة في العراق الحزين، المقاومة بتفجير الأجساد، سواء كان الجسد جسد المفجر، أو جسد الأم الممزق وجسد طفلها الرضيع في حضنها يرضع ثديًا ممزقًا، سواء كان يهوديًّا أو مسلمًا أو أي ملة أو أي لون. ويقول لنا المعتدلون إن هذه المقاومة دفاع شرعي عن الوطن! فأي وطن يقصدون؟ يقولون إنهم يفعلون فعل فرنسا (مقاومة وطنية) عندما احتلها النازي! ولكن هل في الإسلام أيُّ مفهوم عن الوطن كما هو حال فرنسا؟!

إن الإسلام لم يكن فيه معنًى للوطن كما نفهمه اليوم، ولا حتى كما فهمه العراقي القديم، أو الشامي أو المصري القديم؛ لأن الإسلام هو الوطن ولا يعترف بالأوطان لأنه إنما المسلمون أمة لا إله إلا الله أينما كانوا بدون حدود وطنية، وحتى هذه اللحظة الراهنة لا يعترف هؤلاء بالوطن والمواطنة جميعًا على اتفاق، من ابن قرضاوي إلى ابن عاكف إلى ابن هويدي إلى ابن باز، فلماذا إذن المقاومة؟! أم الصواب أن يتم الاعتراف أولًا بالوطن وإعلاء شأن الوطنية على بقية القيم أرضيةً كانت أم سماوية حتى يمكن الحديث بعد ذلك عن المقاومة الوطنية. ورغم ذلك يستخدمون اللفظ المستحدث «المقاومة» للدلالة على جرائم حرب وإبادة جماعية بكل معنى الكلمة، فهي حرب بربرية يخوضها الإسلام السياسي والوهابي والشيعي بمنطق ما وراء ألف وأربعمائة عام مضت، على أرض العراق ضد العراقيين جميعًا.

الملحظ الطريف أنهم وهم يتحدثون عن المقاومة في العراق لا يصفونها أبدًا بالوطنية، إنما هي المقاومة الشريفة، هي المقاومة الباسلة، هي المقاومة الاستشهادية، هم أسود الله. أما المتكرر المعتاد فهو المقاومة الإسلامية، وهو ما يعني فورًا أن الموتى من المسلمين على أيدي هذه المقاومة الإسلامية هم من غير المسلمين. هذا قول المعتدلين.

أما الأكثر طرافة فهبتُهم هبةُ رجل واحد للحديث عن الحريات وحقوق المرأة وحقوق الإنسان والمساواة والديمقراطية والعدل، وترديدهم ذلك من باب التأكيد أنهم قد آمنوا بهذه القيم الإنسانية الراقية، وأنهم سيشاركون في عملية الإصلاح، وهو ما يعني أن هناك فسادًا يعرفه الجميع؛ لأن الجميع يدعون إلى الإصلاح، نحن، وهم، والدول الأجنبية، وحتى حكوماتنا تدعو للإصلاح، ولا نفهم لمن نوجِّه دعوتنا بالإصلاح، العالم كله يدعونا للإصلاح، وهذه الدعوة المخجلة المهينة موجهة للمسلمين دون شعوب العالم. والملاحظ أن المشايخ أو الكهنة والدولة التي هي الحكومة، والحكومة التي هي الدولة (هذا خط بلادنا)، والإخوان المسلمين، وجميع الأحزاب والهيئات يطلبون جميعًا الإصلاح، كما لو أن أحدًا قد منعهم قبل ذلك من الإصلاح عبر زمننا الطويل الأسود من قرن الخروب، كما لو أن هناك من اعترض محاولة تطبيق أيٍّ من تلك الألفاظ المحترمة التي يلوكونها منذ فجر الخلافة، وحتى يومنا الهباب الحالي، ولو مرة يتيمة واحدة.

مشكلتنا إذن هي مع فريق النصابين المشتغلين بالدين علينا، الذين يقومون باستحضار الألفاظ من أكفان ١٤٢٥ عامًا مضت ثم يحملونها بدلالات ومفاهيم زماننا، رغم أن دلالات لفظنا الحفري لا علاقة لها بدلالات اليوم، بل يصل التباعد بينهما إلى درجة النقيض الكامل. إنهم يعيدون فرش بيت أجدادنا المهجور العتيق الذي تسكنه الخفافيش والسحالي والغيلان والبراق وناقة صالح وصاحب الصيحة، من أرقى بيوت الخبرة الفرنسية من بيت ديكارت، وبيت روسو، وبيت فوليتر، ومن كبريات دور الحقوق والأمريكية المؤسسة كديكور حداثي متفوق، تقف جميعًا في خدمة حرية المواطن الفرد. ثم يقولون لنا إن هذا هو ميراث أجدادنا. يقول الغرب: ديمقراطية نقول: عندنا شورى، يقول الغرب: انتخابات حرة نقول: عندنا بيعة، يكتشفوا فاكسينات للقضاء على معظم الأمراض القاتلة، نعيد نحن اكتشاف بول الناقة كسبق علمي لأنه فاكسين لكل ما اكتشف وما لم يكتشف بعد، فاكسين رباني لم يصنعه بشر.

هذا رغم أن المسلم زمن الدعوة لم يفهم من الشورى ما نفهمه اليوم من الديمقراطية؛ لأن الديمقراطية بمعناها المعاصر هي شأن معاصر لم تكن له دلالات معلومة من المخزون

الثقافي البشري قبل اكتشاف العقد الاجتماعي والمبادئ الحقوقية ثم الديمقراطية المعاصرة، نعم كان لها جذورها الأولى عند الرومان وقبلهم عند اليونان، إلا أن الإسلام ونصوصه لم يأتيَا بذكر لهذه الديمقراطيات الأولى بالمرة.

وضمَّ هذا الفريق المتفلسف الحداثي مجموعةً لا تملك معها إلا الشعور باحتقار وازدراء حقيقيَّين، وهم من يطلعون علينا كل يوم بتفسير عصري جديد للقرآن والحديث، مع كل إضافة علمية أو مع أي كشف جديد يريدون تكريس وهْم سار مسرى الحقائق بين المسلمين وهو صلاحية مأثورهم للعمل في كل زمان ومكان، بينما ما يفعلونه هو إعادة ترجمة اللفظ القديم وتحميله بثقافة ومعارف زماننا، التي لم تكن موجودة في مخزون المسلمين الثقافي قبل تلك الترجمة. الغريب والمثير للدهشة والقرف معًا، هو أنهم مثل الجميع يؤمنون بحقيقة التخلف الذي آلت إليه أمة محمد في قاع العالم، وأنهم مثل الجميع يؤمنون بضرورة إجراء إصلاحات تحديثية لمجتمعنا على كل المستويات، حتى يمكن لبعض أمة محمد أن يلحقوا بآخر قاطرة في قطار الحضارة.

وهو ما يعني أننا نعاني من تخلف علني مهين مروع لم يعُد بالإمكان تزيينه بمساحيق التجميل لشدة قبحه. وصلنا معه إلى مرحلة لم تعُد حتى تثير شفقة الضمير العالمي التي تثيرها لديه الحيوانات حتى غير الأليفة منها حرصًا على بقاء نوعها، لقد هبطنا عن ذلك الدرك مسافات. هبطنا لدرجة السطو على المنجز الإنساني بكل علمائه ومعاهده وأبحاثه والأموال المصروفة والجهود البشرية المبذولة بكل بساطة، بإعادة ترجمة اللفظ وتحميله بثقافات ومعارف زماننا غير الموجود من الأصل في مخزوننا الثقافي المتضمن في اللفظة القديمة، وهو تزوير مفضوح يبذلون فيه جهودًا جمة دون أيِّ عائد أو ناتج يعود على المواطن أو الوطن، سوى مزيد من غيابه في غياهب جهله المركب.

انظروا معي لفريق رجال الدين الذين قرروا دخول مباراة الإصلاح فاكتشفوا أن الديمقراطية ليست شيئًا سوى الشورى الإسلامية، وهو ما يستدعي التساؤل الساذج: إذا كانت الديمقراطية هي الشورى؛ وكانت مبادئ الديمقراطية وقيمها ومؤسساتها معلومة لدى الصحابة، فلماذا لم يفعلوها؟! لماذا لم يقيموا مجتمعًا يقوم على العقد الاجتماعي ويقنن للإنسان حقوقًا ويقيم لتلك الحقوق دستورًا وقانونًا ومؤسسات تحميها، ويُقيم هيئة أمم متحدة ومحكمة عدل دولية كناتج ضروري للديمقراطية قبل أن يكتشفها أهلُ الطاغوت بخمسة عشر قرنًا.

لماذا لم يفعلوها وينقلوا مجتمعهم وزمنهم كله نقلة عظيمة كانت كفيلة بجعل أمة المسلمين سيدة أمم العالم حتى اليوم؟ وكنا علمنا الغرب كما سبق وعلمناه الأسطرلاب

والسيمياء والخوارزميات وبقية أشيائنا العجيبة الهندية والرافدية والشامية والمصرية، ولتقدمت البشرية إلى مسافات لا تدركها المخيلة عما هي عليه اليوم. لماذا لم يفعلها الصحابة إذن؟

العجيب أن دعاة الإصلاح من مشايخنا يرون أن الإصلاح يكون بالعودة إلى ما كان سببًا في حاجتنا للإصلاح؛ بالعودة لخير القرون إلى زمن وناس قتلوا بعضهم بعضًا على الدنيا، ولم يعرفوا كيف يصلحون مجتمعهم ومعهم رب السماء والصحابة والمبشرون بالجنة وأمهات المؤمنين بعد ذلك ظهيرًا بدلًا من قتل بعضهم بعضًا. لو كانت معلومة لديهم لفعلوها وتفتحت أمام الإنسانية آفاق علم عظيم مبكر، ولما لجئوا بصلاة الغيث لإنزال المطر حتى اليوم، بل لأنزلوه بالعلم قسرًا وجبرًا كما فعل الكافرون، ولما لجئوا لحل مشاكلهم بالصلاة والأدعية والقنوت كما هو حالنا حتى تاريخه. ولو قلنا إن الديمقراطية كانت لديهم ولم يطبقوها فسيكون ذلك ظلمًا عظيمًا لهم، وظلمًا عظيمًا لديننا لمطالبته بما ليس فيه فنضعه أمام حائط المستحيل، خاصة مع فشل التطبيق المعلوم بدون تزويق في كتبنا التراثية على مدى القرون الماضية، ومع هذا الفشل يكمن السبب هو أنهم ما كانوا يعلمون معنى التعددية والحرية والحقوق، فاختفت كل الفرق الإسلامية لأن سادة الدين وسدنته حلفاء السلطان رفضوا أي فرقة سواهم؛ لأنهم ببساطة لم يعرفوا معنى الحرية والتعدد الديمقراطي بالمرة. وهذا أيضًا ظلم لعقولنا عندما يطلبون لنا تجربة أثبتت فشلها على مدار أربعة عشر قرنًا فشلًا تامًّا وكاملًا وذريعًا بكل ألوان الفشل وتفاصيله ومعانيه. إنه ليس ظلمًا لعقولنا فقط بل هو إهانة علنية لها.

وحتى عشية حضور العم بوش إلى المنطقة مباركًا؛ كان الإسلاميون يصرون على الخلافة والقوة المجردة لاحتلال العالم، لكن بعد حضور خليفة العالم الحقيقي بما يملك من مؤهلات الخلافة، واحتلاله مقرَّ الخلافة الإسلامية في بغداد، قام الإسلاميون يعيدون تنسيق ما بقيَ بأيديهم من أوراق لتتفق ومطاليب سيد العالم. قاموا يُعلنون أنهم هم أهل الإصلاح بل هم الإصلاح نفسه، وأصبحوا يحدثونا عن الديمقراطية كحلٍّ إسلامي مؤكد؛ كما لو كان أحدٌ قد منعهم من إقامتها، وهم رقود على أنفاسنا عبر القرون الماضية. الغريب أنهم يهتفون بطلب الحرية ويصادرون الحرية علنًا. إنهم يطلبون الحرية لأنفسهم فقط دون بقية المواطنين؛ لأنهم لو كانوا أهلًا للحرية لأصدروا أبسط قرارات الحرية، بالإفراج عن الكتب الممنوعة حتى الآن. إنهم أكثر ضعفًا من مواجهة الكلمة، فتراهم كيف سيعيشون في مناخ الحرية؟!

مصيبة أوطاننا أن المطروح أمام المواطن على كل المستويات هو نموذج واحد أحد، هو نموذج التخلف، وليس هناك من بدائل أخرى لأنها جميعًا كافرة. رجل الدين في بلادنا يدعم التخلف ولا ولن يسمح بأية حرية، وسيستميت في المقاومة لوأد الحرية؛ لأنها لو حدثت فستسمح للنماذج الأخرى بعرض نفسها في سوق المفاضلة. الحرية ستطرح على الناس ما لم يكونوا يعرفون؛ لذلك هم مهما علا صوتُهم بالحديث عن الحريات، فإنهم لا يقرون أول وأبسط أسس الإصلاح؛ وهو حرية أن تقول، أن تتكلم، أليست الكتب الممنوعة هي مجرد كلمات؟ هي قول ليس أكثر؟

وعندما يقرون بضرورة الإصلاح، فهو ما يعني الاعتراف بخطأ موجود في مجتمعنا الإسلامي، وبما أنهم وحدهم كانوا المسئولين في حلفهم السلطاني عن هذا المجتمع وعن الإسلام عبر القرون الماضية، فإنهم بالتبعية يكونون هم المسئولون عما آل إليه من تخلف، ثم في نفس الوقت هم ضد طرح أي نموذج آخر في السوق؛ لأن أي آخر هو كافر زنديق عميل لأمريكا والصهيونية العالمية، إنهم بعد هذه القرون من امتصاص دم شعوبنا والتسلط عليها لا يريدون ترك الفريسة، بحجة حماية الدين، حتى يجهزوا عليها تمامًا بامتصاص آخر رحيق للحياة فيها.

ضمن الخطاب الديني السياسي المخاتل، تكريسه المستمر وتسويقه لفكرة أن الاستبداد السياسي القائم الآن في البلاد الإسلامية، ومن قبله الاستعمار الغربي، ثم الآن أمريكا وإسرائيل؛ هم السبب الأساسي في تخلف المسلمين، لكن الخطاب الديني بذلك لا يقول كل الحقيقة؛ لأن الحقيقة الكاملة هي في الاستبداد الديني؛ فالاستبداد ليس شيئًا حديث العهد اخترعته الحكومات الحالية بدعم من دول الكفر لإضعافنا؛ لأن الدول الإسلامية السابقة لم تكن يومًا راعية لقيم الحرية والعدالة والمساواة ولا حتى في زمن الراشدين؛ نتيجة لخضوع الناس للاستبداد الديني.

في عمل بعنوان «استراتيجيات التغير: أنواع القوة وبدائل العنف» للدكتور فتحي أبو حطب، وهو كما عرف نفسه باحث بشبكة إسلام أون لاين، والمنشور بتاريخ ٢٠ / ١٠ / ٢٠٠٥. http://islamonline.net/arabic/mafaheemz/2005/10/article02.shtml.

يقدم الدكتور بحسبانه باحثًا رصينًا بديلًا لمحاولة تغيير الحكم في بلادنا بالعنف، وبطريقة يبدو فيها مفتونًا بالثورة البرتقالية في أوكرانيا، مما ينتهي بإفراغ السلطة بيد الإسلاميين بأقل خسائر ممكنة.

وفي نهاية موضوعه يرصد ١٣٩ بندًا تمثل طرق وأساليب الضغط على الحكومة كألوان احتجاج لا عنفي ... أبرزها: الاعتصامات رقم ١٩ وارتداء الرموز الخاصة ٢٢ والصلاة والعبادة ٢٣ وإتلاف الناس للممتلكات الخاصة بالنظام ٢٥ واستخدام أسماء وإشارات جديدة ٢٩ والاعتكاف في دور العبادة وفي الأماكن العامة ٣٤ وتنظيم مواكب في المناسبات الدينية ٤٠، والمقاطعة الاجتماعية العامة لكل الأنشطة المرتبطة بالنظام ٥٥، حرمان النظام من التعاون الاجتماعي معه عندما يكون في حاجة إلى ذلك ٥٨، مقاطعة النشاطات الاجتماعية التي يقيمها النظام ٦١، إضراب الطلاب ٦٢، والعصيان الاجتماعي ٦٣، الهجرات الاجتماعية إلى أماكن ذات دلالة ولفترات معينة ٦٨، مقاطعة المستهلكين منتجات النظام وحجب منتجاتهم عنهم ٧٣، مقاطعة المزودين والوكلاء لإمداد النظام باحتياجاتهم ٧٤، مقاطعة التجار للأنشطة الاقتصادية المرتبطة بالنظام ٧٥، الامتناع عن تأجير أو بيع الممتلكات للنظام الحاكم وأعوانه ٧٦، سحب الودائع البنكية من البنوك لاعتماد النظام عليها، إضراب الفلاحين ٧٩، إضراب الصدمة حيث يكون مفاجئًا وبلا مقدمات ٨٦، الإضراب بالاستقالة من الهيئات والمؤسسات الحكومية أو المتعاونة مع النظام ٨٩، إضراب عن طريق رفض التأييد للأنظمة ٨٨، سحب الولاء ٩٢، رفض التأييد العام ٩٣، مقاطعة الهيئات التشريعية ٩٥، مقاطعة الانتخابات ٩٦، مقاطعة الوظائف الحكومية ٩٨، رفض مساعدة الأجهزة التنفيذية ١٠١، قطع خطوط اتصال الأوامر والمعلومات، المماطلة والإعاقة والإرباك لمؤسسات الحكومة ١١٠، إذا نجحت قوى المعارضة في لفت الانتباه الدولي لها يمكنها تأخير وإلغاء الأحداث الدبلوماسية مع النظام الحاكم إلى سحب الاعتراف الدبلوماسي به ١١٥، ورفض عضوية النظام في الهيئات الدولية ١١٩، ثم التدخل الجسدي بالاقتحام ١٢٥، وإقامة الحواجز اللاعنيفة ١٢٧، والاحتلال اللاعنيف للمؤسسات والمباني المرتبطة بالنظام ١٢٨، وإقامة مؤسسات اقتصادية بديلة ١٣٢.

ثم يبدأ أبو حطب موضوعه بتعريف النضال الشعبي وأسبابه بقوله: «تناضل الشعوب من أجل حق ضائع أو من أجل الحفاظ على حق موجود يجب عدم التفريط فيه.»

وعندما تربط هذا التعريف بعنوان موضوعه «استراتيجية التغيير وأنواع القوة ... بدائل العنف» لن نجد الرابط المنطقي المفترض بين ما يُنادى به من نضال من أجل حق ضائع ومن بين بدائل العنف لاسترداد ما ضاع. الرجل هنا لا ينادي بثأر أو انتقام أو إيذاء أو فوز أو بمغانم أو سلب الآخر ما لديه؛ لأن النضال بهذا الشكل سيكون جهادًا، أي عدوانًا وغزوًا عنيفًا غير مشروع، كأي فعل سطو مسلح كانت تمارسه قبائلُ العرب

ضد أي آخر. لذلك يبدو أنه قد اقتحم العقبة، وتمكَّن من شجاعةٍ ساعدته على استبداله بمصطلح النضال. «من أجل حق ضائع»، وهذا الحق الضائع هو ما يريب في منطق أبي حطب، فما الذي ضاع منا وهو حقٌّ لنا ونريد استرداده؟ إن الحق المطلوب النضال من أجله يجب أن يكون في الأصل موجودًا أو مملوكًا للناس، ثم ضاع أو تمت مصادرتُه، أو سبق سلبُه حتى يمكن القول إنه حقٌّ ضائع، أما الذي لا وجود له من الأصل، فلا يتصور بأنه سيضيع ثم نطالب باسترداده، فاللاموجود لا يضيع ولا يسترد.

فإن كان هناك شعب لم يعرف الديمقراطية على طول تاريخه ولم تعرف ثقافته معنى الحرية ولا المساواة بمعناها الحديث ولم يسبق أن تذوق طعمها، مثل هذا الشعب لا تنطبق عليه مقولة «تناضل الشعوب من أجل حق ضائع.»

نحن شعوب لا تعرف الديمقراطية لأنها لم تكن لفظًا معلومًا مبنًى ولا معنًى في مخزوننا الثقافي، فكيف نسعى لاسترداد ما لم نكن نعرف أصلًا؟ فتاريخُنا منذ فجر الخلافة وحتى سقوطها، واستمرار الخلافة مستبطنٌ داخل كل الحكومات الإسلامية الحالية، هذا التاريخ لا يعرف معنًى للمساواة فالناس منازل ومراتب، وليس في معجمه شيءٌ اسمه الديمقراطية. موضوعاتنا نعرفها جميعًا، موضوعاتنا شعر الفخر بالقبيلة ولو كانت من أضغاث الناس، وشعر الهجاء ولو لكسرى أو لقيصر، شعر يتحدى شعرًا فقط، لدينا الجن والملائكة والفقه، لدينا كل كلام ممكن أن يقال، ولكنه كان يصلح لزمنه، أما اليوم فإنه يظل مجرد كلام غير قابل للتطبيق؛ لأن المجتمع الذي كان يطبقه قد زال من التاريخ منذ أكثر من عشرة قرون.

ومن ثم يصبح خطاب أبي حطب خطابًا مختالًا يستخدم عبارات وهمية تتحدث عن أمور وهمية ومطالب غير موجودة.

إن أبا حطب وضع ١٣٩ بندًا لأساليب التغير اللاعنيف من أجل التغير السياسي، هي الخراب عينه، بيد شعب تقنن ثقافته المقدسة التي يرعاها أبو حطب للعبودية، وتشرع له السلب والنهب تقنن درجات البشر ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، مع تبرير التفاوت في تطبيق الأحكام حسب الرتبة الاجتماعية وحسب الجنس ما بين ذكر وأنثى، بمثلٍ يضربه الله ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ﴾.

واللطيف أن الدكتور يقول: «ولا شك أن تفسير وفهم الحقوق مسألة مرتبطة بدرجة الوعي لدى الشعب، والتي تتفاوت من مجتمع لآخر، وفق منظومته القيمية الخاصة.»

ها هو الدكتور يسمنا بمسيم قيمنا الخاصة التي يجب أن تكون هي ماكينة الفرز وميزان القياس والمعيار، هي حاسة تذوقنا المقدسة لتلك الحقوق التي يطلبها للناس. يربط الحقوق والوعي بقيم الشعب، وطالما أن القيم خاصة فسيكون الوعي خاصًّا والحقوق خاصة؛ لذلك فالوعي لن يتسع لحقوق جديدة لم تكن معروفة في منظومة القيمة الخاصة. ووفق قيمنا الخاصة علينا بداية قبل أن نبدأ النضال بتضييق الممكن في حقوق الإنسان والمرأة والعمال وحريات العبادة والتفكير والتعبير؛ لأن ذلك كله جاء في العصر الحديث والمعاصر ولم يكن معروفًا في منظومتنا القيمية الخاصة. ونصل إلى نتيجة هي أننا إذا التزمنا بقيمنا الخاصة فلن يكون لنا حقٌّ ضائع نناضل من أجله؛ لأن قيمنا ليس فيها من تلك القيم الحديثة شيء.

المهم ما هو المأمول إذن؟ وما هو الغرض النهائي لذلك النضال اللاعنفي؟

يقول الدكتور: «هو ممارسة أشكال ضغط متنوعة تؤدي إلى ردع الخصم أو تعديل مساره أو تحجيم قوته أو هزيمته.» الهدف النهائي لهذا النضال هو ردع الخصم الذي هو الحكومة، وكأن هدف هزيمة الحكومة وإسقاطها سيؤدي إلى تحقيق فوري لآمال البلاد والعباد، فإن ذهبت الحكومة ظهرت شمس الحريات والديمقراطية من خدرها يزفُّها العدل والقانون زوجًا لقمر المساواة والتسامح والسلام.

هنا تعود الذاكرة إلى صاحب الزنج عبد الله بن علي بن محمد الذي قاد ثورةً عظيمة ضد الخلافة العباسية بمئات ألوف العبيد، واستولى على مساحات شاسعة من أرض الخلافة وعامل العرب المهزومين بالشريعة الإسلامية، فاستعبد نساءهم وباع أطفالهم في الأسواق، فهو كمسلم لم يتصور أن هناك نظامًا أفضل من نظامه الديني، وكانت المفارقة أن كل ما تبدل هو الأشخاص، السيد أصبح عبدًا والعبد أصبح سيدًا؛ لأن عبد الله بن محمد لم يتجرأ على اكتشاف أن العيب في الثقافة نفسها، في النظام، في المجتمع كله.

لقد ثار عبد الله الزنجي بغرض إصلاح أوضاع رآها فاسدة هو وجيوشه، لكنه لم يكتشف أن إلغاء الأوضاع الفاسدة بما فيها العبودية يكون بإلغاء القانون المشرع لها؛ ولهذا ثارت النخوة العربية في كل الإمبراطورية وأرسلت كلَّ الدعم للإمبراطورية العربية لهزيمة صاحب الزنج الذي تجرَّأ وطبَّق قوانين العرب على العرب، وركب نساءهم وأسر رجالهم واستعبدهم. إن مجتمعاتنا تحتاج أن تعلم أن هناك سلوكيات وممارسات غير ما يقول لهم أهل الدين تؤدي إلى إصلاح حال البلاد والعباد؛ وأن للناس الدور الأول في تعيين حاكمهم، لا أن يذهبوا بعد تعيينه ليباركوا له فيما يُعرف بنظام البيعة، فطالما نتحدث

عن الشورى والبيعة، فلا حقَّ ضاع منا حتى تاريخه حتى نطلبه بالتغيير اللاعنفي الذي هو كارثة كاملة وخراب كامل للوطن وفق البنود التي وضعها أبو حطب لهذا التغيير المسالم الأليف.

إن الحقوق التي تتحدث عنها البشرية الآن هي شأنٌ جديد مكتسب لم يأتهم منحة من أحد في الأرض أو في السماء، ولم تكن معروفة عند السلف، اكتشفها مفكرون من غيرنا، لذلك يجب أن نفهم من خطاب أبي حطب أنه يطالبنا بالنضال وتدمير المجتمع كله لقتل الحكومة الفاسدة ... بقتل الوطن؛ كي نستعيد حقوقَنا، وحقوقُنا هي أهل الحل والعقد والبيعة والشورى والخلافة والولاة والجزية والسبايا والعبودية في ثوب معاصر.

إن الدكتور أبا حطب يريد أن يقيم صراعًا داخليًّا وأن يشيع خصومة بين الشعوب المسلمة وبين حكوماتها، ويتمنى أن ينتهيَ هذا الصراع بتعديل في المسار، بينما سقوط الحكومة نفسه لن يتغير أو يعدل أي مسار، فتعديل المسار يكون بتعديل الثقافة جميعًا، ويأتي بالتعلم والتثقيف بثقافة الحرية والتحلي بصفات العقل الحر، والاطلاع على منجزات الشعوب الأخرى وكيف تمكنت من نيل الديمقراطية، وما هي الديمقراطية، وما الفرق بينها وبين الشورى؟ وإن عقلًا لم يتمكن من معرفة هذا الفرق لا يحق له أن يطلب شيئًا لم يضع منه لأنه لم يكن يملكه أصلًا. وعليه أن يتساءل لماذا يأخذ كل ما هو نافع من كل بلاد العالم، بينما هذا العالم لم يأخذ منا أي شيء خاصة الغرب المتفوق، لم يأخذ بنظام الشورى والبيعة، وعليه أن يُفهمنا ما هي المساواة وما هو الحق وما هو الخير وما هي حقوق الإنسان والمرأة والطفل والعمال، ما هي قوانين الحرب المعاصر وما الفرق بينها وبين حروبنا المجيدة السالفة. إن تعديل المسار هو ذات نفس العقل الحر.

إن نظرة سريعة على بنود أسلحة النضال اللاعنيف التي سجلها الدكتور تُعطي للصورة خلفية هندية بريطانية من زمن غاندي، يذكِّرنا بنضال الهند ضد الاستعمار الإنجليزي نضالًا سلميًّا بالعصيان المدني المستمر، بهدف تدمير الاقتصاد وتحميل الاستعمار تكاليف باهظة تجعل استمرار وجوده بالهند مكلفًا مما يضطره إلى الجلاء.

ومثل هذا النوع من النضال إنما يريد تخليص تراب الوطن من الاستعمار مع بقاء الوطن على حاله إن لم يأخذ بفلسفات جديدة. ومثل هذه الصورة الاستعمارية لم تعُد موجودة، ولم تعُد هناك حاجة لغاندي وفلسفته، نحن في حاجة لفلاسفة مصلحون يعلِّمون الناس الطريق نحو النور، فإن تنوُّر الناس أصبح بإمكانهم الفرزُ بين المخاتل وبين المخادع وبين المراوغ، ولأمكنهم التخلص من رهاب القداسة، إن أسلحة النضال اللاعنيف المطلوبة هي أسلحة عصر التنوير الأوروبي.

إن العودة إلى طريق غاندي لن تكون في حالتنا ضد مستعمر بل هي ضد حكومات الوطن، وإسقاط النظام الممسك لأشتاتنا دون بديل، عندما مات النبي فجأة ولم يحدد للصحابة شكل النظام ولم يعيِّن له خليفة، ذبح الصحابة بعضهم في الفتنة الكبرى، وسقوط الحكومة اليوم هو استعادة للفتنة الأكبر، هو دمار للمجتمع لأننا لسنا صحابة، ولو كانت الفتنة الكبرى قد أفادت البشرية لأخذت بها بقيةُ الدول بتشغيل الدين في السياسة والصراعات المصلحية.

إن ما يعرضه «أبو حطب» هو ضد المجتمع والدولة وليس ضد الحكومة، إنه ضد الأرض كلها، يريد تدمير المجتمع المصري لأنه لا يريد حسني مبارك! البنود التي طرحها تكاد تطابق في بعض جوانبها مع رؤية جماعة التكفير والهجرة للمجتمع. إن بنود الدكتور في النضال اللاعنيف لا تُقيم عندنا إصلاحًا بل تقيم خصومات وثارات ومواجهات وحرب أهلية، من أجل تغيير أشخاص الجالسين على الكراسي فقط، رغم أن الخلافة العباسية أزالت الخلافة الأموية، والخلافة العثمانية أزالت الجميع، ولم يحدث أن طرأ أيُّ تحسنٍ على أحوال المواطن ولا ظهر شيءٌ عن حقوقه السياسية أو الإنسانية، فظل العبد عبدًا والمولى مولًى والحر حرًّا والعلج علجًا واليمني يمنيًّا والقرشي قرشيًّا.

نتابع قراءة الموضوع إذ يقول سيادته: «يمكن القول بأن الاختلاف بين أشكال النضال هو في حقيقة الأمر اختلاف في تفسير مفهوم القوة (القدرة) حيث يرى أنصار النضال العنيف والمسلح القوة في صورتها الأولية والنمطية المتمثلة في الإيذاء المادي للخصم، وهو أمر لا يمكن معارضته ونحن نتحدث عن حق الأمة في الدفاع عن وطنها المحتل، كما هو الحال في العراق وفلسطين.» ها هو الرجل عاد إلى مقعده الوثير إلى زمن معنى القدرة البدائي معطيًا الشرعية للمناضل العنيف، فلماذا كل وجع الدماغ في موضوع حمائمي المظهر يتحدث عن النضال اللاعنفي؟ وإذا كان قد جعل الحكومات في البلاد الإسلامية الحالية مساوية للاستعمار ويطالبنا النضال ضدها على الطريقة الغاندية، فما له لا يطبق ذات المبدأ على الاحتلالين الإسرائيلي لفلسطين والأمريكي للعراق؟ بالأخذ بمبدأ النضال اللاعنفي؟ وهو بالمقياس على كل الظروف سيكون هو الأجدى هنا والأكثر عائدية.

ثم وزيادة على ذلك أنه إذ يعرض لنا مفهوم اللاعنف كمخالف للعنف المسلح في صورته الأولية المتمثلة في إيذاء الخصم، فإن الأسلوب الذي عرضه علينا هو عنف لتدمير أسس المجتمع كله، يدمر المجتمع كله للتخلص من آفة إصابته. إن ما يعرضه سيادته سيؤدي بنا إلى هولوكوست وطني.

أما بشأن العراق وفلسطين، فلو كان الرجل صادقًا حقًّا مع اللاعنف لتذكَّر أن عالم ما قبل الحرب الثانية غير عالم ما بعد الحرب الباردة، وأن عالم ما قبل سبتمبر ٢٠٠١ هو غير ما بعده، فقد أصبح حقُّ الدفاع عن الشعوب المحتلة إن وجدت، هو حقَّ المجتمع الدولي، تقوم به هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي، وقد تحررت دول عربية كثيرة عن هذا الطريق من اليمن إلى كل دول الخليج؛ خاصة وأن مشكلتَي العراق وفلسطين لم تعودَا محليَّتَين، إنما اتخذتَا بُعدًا دوليًّا.

ولتذكر أيضًا أن محاولات مصر بجيشها وجيوش بعض الدول العربية مدعومة من الجامعة العربية، لم يتمكنوا من فرض إرادتهم فوق الإرادة الدولية. وفي النهاية تم حلُّ معظم مشاكلنا عن طريق الهيئات الدولية، وفقًا لرؤية المجتمع الدولي وليس طبقًا لرؤية الدول العربية وجيوشها وجامعتها.

إن رؤية الدكتور أبي حطب في النضال اللاعنيف من أجل الاستيلاء على السلطة تقوم على توظيف قوى المجتمع كلها للتصدي للنُّظُم الحاكمة بنفس الأساليب التي تواجه به قوى الاستعمار؛ فإذا كانت الحكومات تتصرف بأساليب غير صائبة وبها عيوب، فإن مواجهة ذلك يكون بالتقويم والعلاج وطرح الحلول البديلة، أما إذا كانت عيوب الحكومات في المنهج وأنها معيبة في أمانتها، وفي ولائها لشعبها ووطنها، فإن هذه تكون عيوبًا قيمية اجتماعية هي بنت ثقافة المجتمع؛ ولذلك مهما قمنا باستبدال الحكومات فلن يتغير في الواقع شيء سوى خسائر تُحدثها القلاقل الاجتماعية المصاحبة لذلك التغير. إذا كانت الحكومات فاسدة مستبدة، تفكر بطريقة تؤدي إلى خسائر وطنية في الأرض أو الكرامة والاقتصاد، فتلك أمراض نابعة من ثقافة تهيمن على المجتمع بأسره، بما فيه الحكومات وشعوبها، قيم مريضة ترفع الدين فوق الوطنية وتحكم الناس بأساليب بدائية، في مثل تلك الحال التي هي حالنا لا نكون في حاجة إلى النضال اللاعنيف الذي يقترحه أبو حطب؛ لأنه سيضيف هدمًا ودمارًا إلى كيان ذلك المجتمع المريض ثقافيًّا ويعاني هو وحكومته ومثقَّفوه من ضحالة فكر، وعدم تحديد دقيق لمفاهيم الحريات والحقوق والمساواة، ويكون في العصيان المدني المطروح القضاء التام على هذا الكيان المعتل بألف علة. إنه بحاجة لإحلال ثقافة الحب محل ثقافة الكراهية؛ ثقافة الوطن محل ثقافة أمة لا إله إلا الله، ثقافة الحرية محل ثقافة العبودية، ثقافة المسلم المستنير المسالم مكان ثقافة الدم.

في مصر منذ سبعة آلاف عام، بلغ بها الاستقرار مبلغًا كانت تسوده ثقافةُ التسامح والحب وكراهية القتل والتدمير، ينصح الفلاح ولده قائلًا: «لا تغضب على ولدك ... لا

تغضب على زرعك.» إنه النصح بعدم الانفعال الذي يضل بصاحبه السبيل، بعدم الغضب المؤدي للكراهية والخسائر. الزرع كالولد سواء بسواء في المعاملة، الغضب على الولد والزرع يدمر المجتمع؛ لذلك إذا جفت ساق النبتة وآلت إلى ذبول كان لا يغضب، فيقلعها من جذورها ويتخلص منها، إنما كان يدعمها بساق آخر سليم ويفسح لها التربة لتتنفس ويجبر جرحها ويغني لها أغاني الحب حتى تستقيم، فكانت ثقافة الحياة وليس ثقافة الموت، ثقافة الحب لا الكراهية، فأين مصر اليوم بعد إعادة فتحها بالمذهب الوهابي. إن ما يطرحه الدكتور من توظيف للنضال اللاعنيف لتغيير أنظمة الحكم هو نوع من الانقلاب تقوده الجماعات السرية التي ربما تنتهي إلى تغيُّر شكل النظام مع بقاء الجوهر كما هو؛ فالنضال دون تقديم فكر جديد وفلسفة جديدة هو استبدال الخليفة بعبد الله بن محمد صاحب الزنج ليس أكثر، مع كل الخسائر المفترضة.

نقرأ المزيد لنفهم، يقول الدكتور: «إن السبب الرئيسي وراء العجز وسلبية بعض الشعوب، هو هذا الاعتقاد السائد بأن العنف هو الأسلوب الوحيد للمواجهة وهو أمر غير صحيح؛ فالعنف لم يعُد خيارًا مطروحًا ولا مقبولًا في رحلة بحث الشعوب عن لحظة خلاصها من أنظمتها السياسية المستبدة، وأصبح العنف واحدًا فقط من خيارات كثيرة، ربما صارت أكثر فعالية وتأثيرًا من الانقلابات والثورات.»

ها هو يعترف بهدوء لكن دون أن يشير لمن يمكنه دعمُ نضال الشعوب السلمي، هو يقول إن العنف لم يعُد خيارًا مطروحًا ولا يقول لنا لماذا! الإجابة الواضحة أن الضمير العالمي الراقي بمؤسساته أصبح كاشفًا له، إذا قارنه بغيره، ثم يقول: «فمساوئ استخدام العنف تتمثل في النقاط التالية: (١) تتفوق الأنظمة الدكتاتورية في مواجهة خيار العنف بل وفي توظيفه لصالحها. (٢) تكلفة عالية على المستويَين البشري والمادي. (٣) خيار العنف يفقد الدعم والتعاطف الشعبي والدولي على المدى الطويل.» لهذا يطرح بديله «النضال اللاعنيف» منعًا لهذه الخسائر التي يسببها النضال العنيف.

هذا الرجل من المتأسلمين لكنه يُقر بتغير الواقع ويراه بعيون مادية بحتة، لا تنتظر ولا ترجو قرب وقوع أي معجزات أسطورية كما يفعل بعض المشايخ بانتظار الطير الأبابيل، ويوم يتكلم شجر الفرقد، وهو في حد ذاته أمر محمود، لكنه لا يرى أن الأنظمة الاستبدادية لا تقوم إلا في بيئة صالحة لها، تغذيها وترعاها وتنمِّيها وتمنحها رحيقَ الحياة والاستمرارية، بدليل عدم ظهور هذه الأنظمة في بريطانيا أو أمريكا أو إسرائيل؛ فالنظام الاستبدادي لا يظهر ولا يوجد إلا في مجتمع قابل للاستبداد مؤمن بفلسفته. والحكمة القديمة تقول: «إن شعبًا من الخراف يخلق حكَّامًا من الذئاب»، فالنظم تفرزها

حركة المجتمع وثقافته، ويقوم على هذه الثقافة المفكرون والفلاسفة، وعندنا يقوم عليها المشايخ والإخوان، يفكرون لنا بفكر ابن كثير وابن القيم وابن تيمية وبقية الأسماء اللوامع من موتى التاريخ، بثقافة تسوق الناس بالزواجير والسياط إلى جنة النعيم، مثل هذه الثقافة يمكنها اليوم أن تؤدي إلى اعتياد وجود المعتقلات والسحل والهتك وتدمير الناس بالشبهات؛ لأنها تقوم على عقائد في الضمائر تقبل دون أن تشعر بأي جزع بقطع اليد وجز الرقبة وتهشيم الرءوس رضخًا بالحجارة وسوق النساء إلى أجنحة الحريم والأطفال إلى أسواق النخاسة، مثل هذه الثقافة لا تجعل المواطن يرى في المعتقل شيئًا عجبًا. مثل هذه الثقافة تجعل الأدنى يتماهى في نفسية العبد ويقبل بها، وتحول الوجهاء والمشايخ والسلاطين إلى سادة بالحق الإلهي في تقسيم الأرزاق وتحديد من يكون السيد ومن يكون العبد. إن ثقافة أول ما تعلم الطفل تعلمه آيات كيف يكفِّر عن ذنبه بعتق رقبة، تجعل وجود الرقبة اعتياديًّا في النفس والضمير.

أما الملاحظة الملفتة بشدة، فهو أن الدكتور أبا حطب في طي سرده لأسباب استبعاده النضال العنيف، لا تجده يرفضه من منطق قيمي أو من باب أخلاقي، بل هو لا يرفضه إن حقق أهداف، لكنه يرفضه لأنه لن يحقق المطلوب، ولأن المسلمين على حالهم اليوم لا يملكون القدرة لتنفيذ النضال العنيف.

إن عجز شعوبنا وسلبيتها ولا وعيها، كلها نواتج ثقافة مريضة هيمنت عليهم آجالًا طويلة وتسيَّدت في عصور ظلام ممتدة حتى اليوم، بينما استطاعت شعوبٌ أخرى بمفكريها وفلاسفتها من استبدال ذلك الظلام بجديد حديث حر، ولم يستغلوا ضعف النظام الحاكم للقفز على الكرسي الكبير لينصبوا أنفسهم مستبدين جددًا بذات الفكر القديم، وربما أكثر استبدادًا وسلفية وهو الأمر الأكثر منطقية. إن الدكتور يحرِّض الشعوب ضد حكَّامها لتمكين المتأسلمين مع بقائنا عبيدًا كما نحن الآن، وبالقطع سيكون حالنا أسوأ مما نحن عليه الآن بمراحل.

إن النضال اللاعنفي الذي يدعو إليه الدكتور هو كالسرطان الذي يمزق المجتمع كي يثأر من الحكومة. إنه حتى وهو يعرض علينا جديده السلمي اللاعنفي حافظ بداخله على «سورس» العنف، والطبع يغلب التطبع.

إن عنفه اللادموي لا يحمل معنى الرضا والتراضي؛ فعنفه الديني ولا عنفه الثقافي يخرجان من مشكاة واحدة، وقودها الدم وتقيتها العدوانية الخبيثة، وكوكبها الدرِّيُّ المخفي وراء الخطاب المختال هو الاستيلاء على الحكم ولو على ردمٍ من خراب. فالدكتور

ليس لديه بديلٌ يقدمه لنا بعد تدمير المجتمع، وبعد مقاطعة المواطنين للحكومة وللشركات الوطنية والوكلاء الذين يزوِّدون النظام باحتياجاته، وعدم التعاون مع الحكومة عند حاجتها لشعبها وإضراب الصدمة للفلاحين والعمال، والاستقالة من العمل الحكومي وسحب الولاء عنها ورفض مساعدة أجهزة الحكومة ... إلى آخر ما قال من خراب ديار. إنه لم يقدم لنا البديل لأنه يعلم أن البديل أوضح من أن يشار إليه أو يُعرَّف، إنه الحل الرباني ... الإسلام هو الحل. فلا يبقى سوى القضاء على الحكومة والاكتفاء بمشايخنا مراجعنا وبالأزهر بعد ذلك سندًا ومرجعًا، بعد أن تم إلغاء عقل الناس، بعد أن قضوا على الملكة الغريزية الباحثة عن المعرفة، وكفروا العقل النقدي، وأصبح الناس يسألون مشايخنا وهم يجيبون على كل سؤال في كل شأن، هل مجتمع في الدنيا على هذا الحال له أي حقوق ضائعة من حقه أن يطالب بها؟

الغريب أنه وهو يعض على إيمانه بيده مع أخذه النضال اللاعنيف، فإنه باليد الأخرى يُقر بما نقول، كما في قوله «جاء اصطلاح الانقلابات والثورات التصحيحية للتخلص من أنظمة ظلت تمارس القمع والاستبداد لفترات طويلة ... إلا أن الأنظمة الجديدة التي أتت بها الانقلابات لا تمثل تصحيحًا ولا بداية جديدة كما كان متوقعًا، وهنا يكمن الدرس التاريخي الذي يدفعنا إلى التحفظ على خيار الانقلابات، فاحتمالية تحول من يقومون بالانقلابات تحت شعار الحرية لأنظمة دكتاتورية تظل احتمالية قائمة.»

إن هذه العبارة تكاد تكون العبارة الوحيدة الصادقة فيما قال أبو حطب جميعه، وهو يقدمه تبرير وتأكيد لدعوته لبدائل العنف للتخلص من الاستبداد، وهو يعلم أن مجتمعنا وهذا حاله إن تغيَّر فلن يتغير فيه سوى الوجوه والأسماء ودرجة الظلم؛ لأنه يستكمل صادقًا دون أن يعني نفسه أو جماعته قائلًا: «لأن هؤلاء الواثبين على الحكم لم يؤسسوا لتقاليد الحريات المدنية والتحول الديمقراطى». إن الدكتور إن أراد حقًّا خير الناس لانشغل بهم وبحث عن أسباب الاستبداد رغم تعدُّد الانقلابات والثورات وتغيير النظم الحاكمة مع كل حكومة في بلاد المسلمين، إن السبب هو استمرار الثقافة الحاكمة دون تغيير ودون أن تشذَّ حالة واحدة عن هذه القاعدة.

إن مفاهيم حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات على أصنافها شيءٌ غائب عن ثقافتنا، وغير موجود في مخزوننا المعرفي ولا حتى في معجمنا اللغوي؛ لأنه لو كان متواجدًا لكان لدينا كلُّ أنواع الحريات من قديم الزمان منذ السلف الصالح الذي نفترض هنا بالضرورة أنه هو من أسَّس للديمقراطية. إن قيمنا لا تعرف الحريات كما هي في

الديمقراطية المحدثة، ولو كانت تعرفها كما يوعز لنا أبو حطب كي نستردها بالنضال اللاعنيف، لكان المسلمون أسبق الشعوب معرفة بها، ولنقلَها الآخرون عنا، ولَمَا انتظر العالم كلُّه حتى يظهر روسو وفولتير ومونتسكيو.

وضمن مبراراته لنضاله اللاعنيف أن خيار الانتخابات الذي تلجأ له الأنظمة الدكتاتورية لا يؤدي إلى تحول ديمقراطي، يؤدي إما للتلاعب بنتائجها أو إلغائها بالكامل، كما حدث في بورما ١٩٩٠ ونيجيريا ١٩٩٣ وفي الجزائر ١٩٩١ … وتعمد النظم الدكتاتورية إقامة هذه الانتخابات في ظروف لا توفر المعايير المطلوبة لإجراء انتخابات نزيهة.

والرجل محقٌّ تمامًا في أن خيار الانتخابات لن يؤديَ إلى تحول ديمقراطي، لكن ليس نتيجة تزييف نتائجها، فبفرض اكتمالها بكافة معايير الانضباط والالتزام الإداري، فإنها لن تُفرزَ لنا عناصر من غير ذات المجتمع وذات الثقافة. إن مجتمع السادة والعبيد لن يُفرزَ لنا من يقيم لنا الحريات، حتى أحزاب المعارضة لا تعرض في سوق الفكر ديمقراطية حقيقة أو لا تقدم نموذجًا ديمقراطيًّا حقيقًا من أقصى يمينها إلى أقصى يسارها، كلها كالحكومة، طبعة واحدة؛ لأنها ثقافة المجتمع. كلهم عصابات تتصارع على الفريسة، والفريسة لطيفة مطيعة لأنها تطيع الله ورسوله وأولي الأمر منها. ولأن أبا الحسن الماوردي قد قال في الأحكام السلطانية: «إن أهل الرأي متى عقدوا البيعة للإمام لا يجوز لمخلوق نقضُها؛ لأن الرعية عليها بموجب هذه البيعة الطاعة، والنصر للإمام ما وسعتهم الاستطاعة، ولا يحل لهم القيامُ عليه بحال.» هذا قول الفقيه، ومثله كان قول المثقف المستأنس؛ إذ يقول ابن هانئ الأندلسي في المغرب يخاطب الخليفة:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأنما أنت النبي محمد وكأنما أنصارك الأنصار

وفي علوم الآداب تأدبنا بكتاب العقد الفريد؛ إذ يقول في كتاب «اللؤلؤة والسلطانة»: «السلطان زمام الأمور وميزان الحقوق وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدنيا، وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده، به يمتنع حريمهم وبه ينتصر مظلومهم وينقمع ظالمهم ويأمن خائفهم.» أما الحكماء من الفقهاء، فقد أفادونا بما انتهى إليه حشدهم: «إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم، ولما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن. قال حذيفة بن اليمان ما مشى قوم قط إلى سلطان الله

في الأرض ليذلوه إلا أذلهم الله. وقال عبد الله بن عمر: إذا كان الإمام عادلًا فله الأجر وعليك الشكر، وإن كان الإمام جائرًا فعليه الوزر وعليك الصبر. وقال وهب بن منبه فيما أنزل الله على نبيه داود عليه السلام: إني أنا مالك الملوك، قلوب الملوك بيدي، فمن كان لي على طاعة جعلت الملوك عليهم نعمة، ومن كان لي على معصية جعلت الملوك عليهم نقمة.»

الكل يقول نفس الكلام لأنه لا يعرف إلا ذات الثقافة الواحدة، ولا يعرف غيرها، ولو عرف لفاضل واختار ومؤكد أنه كان سيبدِّل ويغيِّر؛ لذلك لا يسمح الفريق الإسلامي لغيره بالكلام في هذا الميدان تحديدًا، فهم وحدهم القادرون على تطبيق حاكمية الله في الأرض، دون أن يبرزوا لنا مرة التفويض المعطى لهم من الذات العلية بهذا الشأن لاختيارهم أمناء على حاكمية الأرض دون كل المسلمين.

إن طلب أبي حطب بثورته اللاعنيفة في ضوء موقف الشرع هو خروج عن هذا الشرع، هو خروج عن الدين بالضرورة، إلا إذا كان مقصده تطبيق الشرع الإسلامي بعد ثورته اللاعنيفة، وهو يقصد هذا المعنى ولكن من وراء تقية فريدة جديدة في ابتكارها، مما يدهشنا أحيانًا من مدى التقدم التكنيكي للخطاب المتأسلم.

إن المجهول هو المنتظر بعد إسقاط الدولة ونظامها وتدمير مجتمعها؛ لأنه لم يقل لنا ما هي بدائله وخططه لإحلالها محلَّ ما سيحدث من خراب شامل. الدكتور يتركنا حيارى من المجهول الذي سيأتي بعد تدمير المجتمع، هل سيظل متمسكًا باللاعنف؟ إن مطلب الدكتور باللاعنف هو لأن المسلمين لا يملكون أدوات الانتصار على الحكومات بالعنف، فماذا بعد إسقاط الدولة والنظام ومجيء المجهول للحكم؟ إن هذا المجهول سيملك أدوات العنف من جيش وشرطة؟ أم أن اللاعنف هو الخطوة التمهيدية للاستيلاء على أدوات العنف ليتمَّ تفعيلها وممارستها من بعد التمكين؟

في تاريخنا مثل هذا نماذج أصيلة مكررة، فتاريخنا حافل بالكوارث، في تاريخنا بعد امتلاك الأمويين للقوة قاموا بتصفية آل البيت جميعًا بما فيهم الأطفال الرضع والنساء والكهول! محمد علي قضى على المماليك بمذبحته الشهيرة منعًا لأي معارضة، فبأي المثلين سيتأسى الحاكم المجهول الآتي؟ وماذا سيفعلون بنا نحن فقراء المسلمين في سبيل دعم حكمهم؟ التدمير التام هو خاصية الثقافة البدوية لأنها كالقبائل تتصارع صراعًا صفريًّا تتم فيه إبادةُ الآخر أو استعباده والاستيلاء على ممتلكاته، كذلك كان بدو إسرائيل من الأسباط، ذبحوا بعضهم بعضًا في رحلة الخروج، إسرائيل وهي من أصول بدوية، عند إقامة دولتها استدعت ذات الثقافة.

اليوم يفترض الرقي الإنساني أن رفض العنف كأسلوب للنضال مطلوب، ليس لأن المؤمنين لا يملكون القدرة على العنف وإنما يجب رفض العنف من باب أخلاقي. اليوم ليس المطلوب هو نضال العنف واللاعنف، المطلوب تعزيز أكثر فرق المجتمع إخلاصًا للديمقراطية ومدى قرب أو بُعد هذا الفريق أو ذاك من حقيقية الديمقراطية. اليوم من يستحق العقوبة وعدم المساندة هو الأكثر بُعدًا عنها، الذي يطلب دولة دينية لا علاقة لها بمعنى الدولة في مجتمعات اليوم، وبتكوينها الديني لن تستطيع أي تغير من أجل أي تقدم ممكن، إن الدكتور أبا حطب كواحد من المتأسلمين لا يدعو هنا إلى تغيير القائمين على الحكم واستبدالهم بغيرهم، إنه لا يدعو إلى تبادل السلطة وتداولها، إنما يدعو إلى ثورة مدمرة كاسحة دون عنف تؤدي إلى تفكك المجتمع نفسه شظايا.

إن البديل الذي يقدمه لنا المتأسلمون يجب أن يحوز مشروعية محلية ودولية أيضًا، لكن هذا الخراب المستعجل لا يحوز أي مشروعية، أبو حطب مثل الذي يريد أن يستخرج حصوة من مريض فيفتح لها من رقبته.

يبقى أن يعرف القارئ، أنه مع إيمان أهلنا المتأسلمين، فإنهم لا يجدون حرجًا في أفعال من نوع ولون ما سأسوقه الآن، فالفكرة التي قدمها أبو حطب وصراعه اللاعنيف وأدواته ووسائله كلها هي فكرة تم شرحُها عبر حوالي عشرة كتب لـ «جين شارب»، وله موقع يحوي هذه الكتب مجانًا على الشبكة الدولية للمعلومات، والعجيب أن أبا حطب لم يُشر إلى «شارب» إلا إشارة عابرة لا توضِّح دوره كأرضية كاملة التمهيد لما قاله أبو حطب؛ يعني جايب سيرة «شارب» ليخزي العين ليس أكثر، وللمدقق أن يلحظ أن الدكتور عندما نقل بنوده لأساليب النضال اللاعنيف أخذ ١٣٩ بندًا من بين ١٩٨ بندًا، وترك ما ترك عن عمد وقصد؛ لأنها لا تتفق ومذاقنا الإيماني كمظاهرات العري وما يشبهها، وبعد جمْع ما أراد من بنود وترْك ما أراد من بنود، فحشد أفضل الوسائل وأسرعها لخراب مصر، وقام بتشغيل كلام «شارب» لانتفاضة إسلامية لا عنيفة، وبينما كان «شارب» منتجًا مؤثرًا في المجتمعات الأوروبية، فإن كلامه المنقول إلينا عبر أبي حطب قد شابته النوازع ومطالب الأيديولوجيا الإسلامية، فأصبح غير صالح لنا ولا لغيرنا.

كلام «شارب» نفسه كان صالحًا لعالم يقف في مواجهة الاتحاد السوفيتي حتى انهار هذا الاتحاد، في زمن وفي ظرف مختلف، والأهم اختلاف ثقافة المستقبل، فبلادنا لا تخضع لحكومة واحدة، فهناك سلطة دينية وسلطة حكومية، وحسني مبارك لا يحكم مصر بشكل مطلق؛ فالأزهر يُصدر الفتاوى قوانينَ تسري في الواقع، ودار الإفتاء تفعل ذات الشيء، وتضغط على المواطنين بمزيد من التحريمات، لتوانيا وإستونيا وألمانيا الشرقية

كلها كانت تحت هيمنة ديكتاتورية واحدة، هنا لدينا ديكتاتور موجود في الشارع ينتظر ساعة هيمنته. في لتوانيا عندما تم إسقاط السلطة الديكتاتورية، كانت الناس تطلب البديل وهو موجود لديها وهو العلمنة الكاملة بكامل الحريات والحقوق والمبادئ الديمقراطية، سقوط النظام هناك جاء بديله نظام ديمقراطي، وسقوط النظام العام هنا البديل الجاهز له هو الإخوان وإخوانهم من المتأسلمين، المشكلة أنه ليس لديهم حتى الآن أيُّ بديل، لا برنامج ولا دستور ولا شيء بالمطلق، ولا تعلم هل إذا أتاهم الحكم فهل سيحكمون ببركة دعاء الوالدين؟ لقد كان الصحابة والخلفاء يحكمون ببركة حضورهم زمن الوحي ومصاحبة الرسول والتعلم منه مباشرة، والإخوان أو غيرهم من فِرق الإسلام السياسي ليسوا صحابة ولا مبشرين بالجنة، فما بال الإخوان لا يقدمون برنامجًا علميًّا واضحًا ولا دستورًا، ويطلبون الكرسي بالعنف وباللاعنف وبأي أسلوب ممكن، إنهم يقدِّمون لنا المجهول.

إن سقوط نظام المجتمع في بلاد مثل بلادنا وفي ظل مناخ ثقافي كمناخنا لا يعني إلا عراقًا جديدًا كمثل صارخ بحجم الثارات في ثقافتنا، والتي لا يضبطها سوى استمرار النظام الضابط لهذا المجتمع، وهو غير نظام الحكم، بينما أبو حطب يوجِّه بنوده لضرب النظام الضابط للمجتمع، إنهم يريدون الحكم ولو بدمار النظام الاجتماعي العام، على جثث ألوف المصريين كما العراقيين، وعلى ردم من خراب الديار ودمار العمار.

إنهم لا يمانعون أبدًا ما داموا هم من سيحكم.

يا أبا حطب إن الإحصاءات في مصر تقول إن مجمل الوقت المنتج للموظف المصري هو ثلاث ساعات في الأسبوع، يعني هو في حال نضال لا عنيف غير موجه، هل هناك خراب أكثر من ذلك؟

هيه ناقصاك يا أبو حطب؟!


هنداوي